مدخل
إلى
الفلسفة الإسلامية

الدكتور

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

أستاذ الفلسفة الإسلامية

ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنصورة

الفصـــــل الأول

مقدمة ضرورية

فى الفلسفة الإسلامية

(نظرة نقدية)

الفصل الأول

١. الفلسفة هل هى عربية أم إسلامية ؟

إختلف الباحثون فى تسمية الفلسفة التى اشتغل بها المسلمون، فمنهم من يقول أنها فلسفة عربية من أمثال موريس دى ولف، وبرهية ولطفى السيد، ومنهم من يقول أنها فلسفة إسلامية مثل ماكس هورتن، ودى بور، وجوتيه .

وقد حاول الشيخ مصطفى عبدالرازق التصدى لحل هذا الإشكال فى كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» كذلك فعل كل من الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، والدكتور علي سامي النشار والدكتور محمد عاطف العراقي .

ونحن نقدم لهذا البحث بما يقوله الدكتور جميل صليبا في بحثه عن الفلسفة الإلهية عند ابن سينا - يقول «إن الذين يجحدون وجود فلسفة عربية يثبتون وجود فلسفة إسلامية، بيد أن الإسلام برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية ظل أثرا من آثار العبقرية العربية .

أما أن أكثر الفلاسفة من أصل غير عربي فلا نكران له، لكن الذي لا نجده مستساغا هو القول بأن الفلسفة التي يسميها العامة فلسفة إسلامية، لا تستند إلي الجنس العربي - نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتحدث عن دين عربي»[١]

ولقد اختار الأستاذ الدكتور عاطف العراقي أن يطلق عليها اسم «الفلسفة العربية» وهو يجعل من ذلك عنواناً لكتابه «ثورة العقل في الفلسفة العربية» ويبدو أن الذين إختاروا إسم الفلسفة العربية هم الذين إعتقدوا أن كلمة «عربي» تنطبق علي كل من يستخدم اللغة العربية سواء أكان هنديا أو مصريا أو سوريا أو فارسيا من أمثال كارلونلينو.

---

(١) راجع مصطفي عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة، الطبعة الثانية، ١٩٦٩، ص ١٧.

لكن الأمر ليس بهذه البساطة، كما أن تجريد الفلسفة من اسمها الذى ارتبط بها « الفلسفة الإسلامية » ليس بالعمل الذى يجب أن يمر دون بحث ، فنحن واجدون أن ابن سينا فى كتابه « النجاه » و « الشفاء » يستخدم مصطلح « المتفلسفة الإسلامية » ويستخدم الشهر ستانى تعبير « فلاسفة الإسلام » فى كتابه « الملل والنحل » ثم أن الكندى والفارابى وحنين بن اسحاق المشتغلون بالفلسفة فى ظل الإسلام سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية .

ولقد ساق الدكتور على سامى النشار العديد من الأدلة المنطقية التى على أساسها يختار إسم « فلسفة إسلامية » ويرفض تسميتها «بالفلسفة العربية » فيقول:

١ - ان الحديث عن فلسفة عربية يخرج من نطاق هذه الفلسفة كثيراً من المفكرين المسلمين وقد كان الكثير منهم من الموالى والفرس الذين إعتنقوا الإسلام .

٢ - إن كثيراً من مختلف الأجناس التى إعتنقت الإسلام قد أدخلوا عليه تصوراتهم الخاصة ، وحاولوا أن يصوره بصورة أديانهم السابقة، وقد أخذت هذه الحركات التى يسميها الدكتور النشار بالحركات الناشئة صوراً معينة وكشفت عن إتجاهات فلسفة متباينة .

٣ - إن الإسلام هو الذى حدد طبيعة البحث الميتافيزقى الإسلامى، فهو الذى طلب عدم الخوض فى مسائل ما بعد الطبيعة وأعلن أن هناك موضوعات لا يجوز الخوض فيها لأنها فوق مستوى العقل . فالبحث فى الكون وأفاقه هو مما يدع إليه الإسلام، بينما البحث فى الجوهر هو ما لا يمكن أن يصل إلى نتائج حاسمة .

وهناك أيضاً العديد من الأسباب التى تدعونا إلى تسميتها بالفلسفة الإسلامية ذلك أن العديد من الفرس والهنود والترك والبربر والأندلسيون هم ممن إشتغل بالفلسفة- لذلك فتسمتها بالفلسة العربية يخرج غير العرب منها وهو أمر غير مقبول لأن هذا يقصر دائرة البحث على الناطقين بالعربية دون غيرهم .

ثم أنه ليس من الحكمة أن تنزع إسم شارع عن علم من العلوم بين الباحثين حتى ولو كان ذلك تحت شعار القومية. فالمسألة هنا ليست مسألة قومية من القوميات وإنما الأمر هو أمر البحث العلمي الذى لا يجب أن يغفل أى جانب من جوانب الموضوع مهما كان جزئياً. لذلك فالأصح أن نقول فلسفة إسلامية .

ويلاحظ المستشرق هنرى كوربان أن الأخذ بفلسفة عربية أمر خاطىء جداً يجعل مجال الفلسفة الإسلامية ضيق للغاية . وإلا فأين نضع مفكراً مثل الإيرانى ناصر خسرو ، أو أفضل كاشانى ، وأين تضع محمود شبسترى ، وعبد الرحمن الجامى وهم من الفرس الذين أثروا المكتبة الإسلامية .

ويعارض الهنود القول بفلسفة عربية وفى ذلك يقول تاراشاند « فلسفة عربية » عنوان غير ملائم، أولاً لأن المشتغلين بهذه الصناعة لم يكونوا جميعاً عرباً ، بل كان معظمهم فرساً ، أو مواطنين من بلاد أخرى كمصر ووسط آسيا والأندلس والهند ، ومع أن نسيج هذه الفلسفة كتب بالعربية ، فقد إستخدمت لغات أخرى كالفارسية وغيرها . وإعتبار أهم من ذلك هو أن الفلسفة نشأت من حاجة الإسلام إلى الجدل الدينى ، كما إهتمت بتوطيد دعائم العقيدة أو التماس أساس فلسفى لها ، أو تنمية الأفكار الدينية الإسلامية ، ولا يمكن إعتبار هذه الفلسفة نقدية أو مستقلة لأنها دارت حول الفكر الدينى، أما النصارى واليهود الذين كتبوا مؤلفات فلسفية نقدية متأثرة بالإسلام فينبغى إدخالهم فى جملة الفلسفة الإسلامية [1] .

ونحن لا نشك فى أهمية الفلسفة الإسلامية وقدرتها على مخاطبة كثير من العقول فى الغرب بل قدرتها على أن تظل إسلامية عربية وغير عربية تأخذ مكانها بقوة بين أقسام الفلسفة فى العالم وتجد لها مفكرين عظماء من أمثال الباكستانى الأمريكى « سيد ناصر » والإيرانى الأمريكى « بارفز موروج » وغيرهم كثيرون فى جامعات الشرق والغرب .

---

(١) راجع على سامى النشار ، نشأة الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، الطبعة الثامنة ١٩٨١ ص ٦٠ إلى ص ٧٤ .

٢. بين الفلسفة الإسلامية والتصوف

هناك فروق واضحة بين الفلسفة الإسلامية ، والتصوف الإسلامي ، كما أن هناك فروق بين المتفلسف والمتوصف أو الحكيم المتأله والصوفي المترحون ، فالفلسفة تنظر بعين العقل وتجرى على طريق الإستدلال والبراهين المنطقية والعقلية ، وموضوع الفلسفة معرفة حقائق الأشياء سواء كانت طبيعية أو رياضية أو ميتافيزيقية ، وتقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين وتركن إلى الجانب الروحي . فهي فلسفة دينية لأنها نشأت بين أحضان الإسلام ، وتربى أصحابها على تعاليمه وقد جاءت هذه الفلسفة إمتداد لأبحاث دينية ومناظرات كلامية جاءت مبكراً في القرن الأول الهجرى

فمن الخطأ الظن أن الكندى فيلسوف العرب كان أول من تفلسف في القرن الثالث للهجرة . فكل محاولة كلامية سبقت الكندى تعد بداية لهذا التيار الفلسفي الإسلامي . والنظام ، وأبو الهزيل العلاف هما من المتكلمين والمعتزلة الذين قدموا نسقا كلامياً فلسفياً متسقا سابقا على الكندى .

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها ، وهي تبدأ بالواحد وتعالج الألوهية معالجة دقيقة ، فتلجأ إلى تجريد البارىء جل شأنه وتصوره تصوراً أساسه التنزيه ، والوحدة ، والكمال التام .

وأما العالم فقد إنبثق عن الواحد فيضا أو صدورا والله هو المبدع الذى أبدع كل شيء منذ الأزل وما زال يبدع وسيظل يبدع دون أن يكون هناك جديد بالنسبة له جل شأنه . فقد أبدعه بمحض فضله ورعاه بعنايته وأخضعه لقوانين ثابته ونظم محكمة . وفي فلسفة مثل هذه إرتبطت الميتافيزيقا بالفيزيقا والكزمولوجيا .

وبرغم الطابع الدينى الروحى الذى يغلب على الفلسفة الإسلامية إلا أنها تعتد بالعقل إعتداداً كبيراً وتعول عليه في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان . فواجب الوجود عقل محض ، يعقل ذاته بذاته فهو عاقل ومعقول في آن واحد وعنه صدر العقل الأول بإعتباره أول ما خلق الله ثم صدرت سلسلة من العقول تنتهى بالعقل

العاشر أو العقل الفعال المختص برعاية شئون الأرض كما تختص باقى العقول برعاية شئون السماء .

وأما العقل البشرى فهو قوة من قوى النفس ، ويسميه بعض الفلاسفة بالنفس الناطقة ، وهو يسوس البدن كما يتقبل المدركات الحسية ويستخلص منها المعانى الكلية ، وهو لا يستطيع إدراك الأشياء على الحقيقة فنصيب العقل من المعرفة الحقيقية كنصيب غربال من ماء بئر ، كما هو عند فلاسفة التصوف .

وأما التصوف الإسلامى فيسلك طريقاً روحياً يعلى من شأن الروح ويرجع جميع الآفات والغرائز الشريرة إلى البدن .

والصوفية أصحاب أحوال ومواجيد ، وأرباب أذواق ومكاشفات ، ومعارف قلبية تتأتى لعين القلب ولا تتأتى لعين الرأس فالصوفى ينيم عين الرأس بالمجاهدة ويفتح عين القلب أو البصيرة .

وموضوع التصوف معرفة الله سواء بطريق العبادة الشرعية، أو بطريق الإلهام والذوق .

والتصوف هو الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى . فهو فى جمله أخلاق ، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء .

والتصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية والتعلق بعلوم الحقيقة ، وهو بذل المجهود والأنس بالمعبود وهو أخذ الحقائق وتعلق بالدقائق .

ثم أن التصوف الفلسفى يخوض فى مسائل فلسفية من أمثال نظريات الحلول والإتحاد ووحدة الوجود وما ينبثق عن هذه النظريات من مذاهب وإتجاهات ، كنظرية الإنسان الكامل أو القطب أو الحقيقة المحمدية وآدم أو الحقيقة الآدمية .

كذلك يخوض الصوفية فى نظريات كالعلم الإلهى والمعرفة اللدنية ، ومسائل

ميتافيزقية عديدة كالماهية والوجود ، والعلم بالكليات ، والعلم بالجزئيات ومراتب الوجود ... إلخ .

وهذه كلها مسائل فلسفية تجعل من الصعب أن تكون هناك فروق حاسمة بين التصوف الفلسفى والفلسفة وعلم الكلام .

وبرغم ما يقال عن علم الكلام الإسلامى فإنه مقدمة لا غنى عنها للفلسفة الإسلامية ، فعلم الكلام يعنى بمساندة العقائد الدينية بالحجج العقلية وهو المقابل لعلم اللاهوت المسيحى ، ومنهجه الجدل ، وموضوعة هو الله وصفاته ، وصلته بالعالم والإنسان .

ومن أجل ذلك يتخذ علماء من الإسلاميين العقيدة الإسلامية كما وردت فى محكم التنزيل ، وفى كتاب الله ، وهو القرآن أمراً مقرراً لا سبيل إلى الشك فيه مثل وجود الله ووحدانيته وعدله ، والبعث ، واليوم الآخر ، والحساب، ثم يحاولون تأييدها بالحجج العقلية .

وهذا ولا شك فيه بعض الإختلاف عن الفلسفة التى تتخذ منهجاً لها هو البرهان العقلى ، وتتخذ موضوعها من الكون والإنسان والنظر فى مبادىء الوجود وعلله . وهذا ليس بالإختلاف الجزرى .

وسوف نقدم أهم خصائص التصوف الفلسفى كما قدمناها فى مؤلفنا المرسوم المدخل إلى التصرف الفلسفى دراسة روحية سيكوميتافيزيقية فى الصفحات التالية .

٣ . خصائص التصوف الفلسفي :

التصوف الفلسفى شكل آخر من أشكال التصوف يختلف من حيث المفهوم والجوهر عن التصوف السنى الذى ظهر عند المدارس المعتدلة التى إعتمدت القرآن والسنة النبوية مصدرين من مصادر التصوف كالمدرسة القشيرية والجنيدية ومدرسة أبو حامد الغزالى وغيرهم .

« والمقصود بالتصوف الفلسفى ذلك التصوف النظرى الذى يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية »(١) مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً ينتمى إلى الفلسفة وعلم الكلام أكثر مما ينتمى إلى التصوف .

ويميل بعض الذين أرخوا للتصوف الفلسفى إلى الإعتقاد بأنه إتجاه ظهر فى القرنين السادس والسابع الهجريين خصوصاً مع ظهور الصوفى محيى الدين بن عربى المتوفى « ٦٣٨ هـ » (٢) .

إلا أننا نكاد نجزم أن للتصوف الفلسفى جذوراً عميقة تعود إلى الزاهدة البصرية « رابعة العدوية » و « حسن البصرى » و « مالك بن دينار » فى القرنين الأول والثانى الهجريين فقد خرجت أشعار رابعة العدوية فى الحب الالهى إلى دائرة جديدة من دوائر الوجود فجعلت حبها « هواها » وجعلت من الهوى حباً يليق بالمحبوب الذى يتجلى فى مطالعة جمال الربوبية وجلال الألوهية ، وقد أثار أستاذنا المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى سؤالاً حول إنحراف الحب عند رابعة عندما راح يتساءل كيف يكون الإشتغال بذكر الله عمن سواه حباً للهوى مع أنه مقام رفيع ؟ (٣) .

والواقع أن عناصر هامة كانت قد أدخلت على الزهد فى القرنين الأول والثانى الهجرين مما ساعد فى تحول نزعات الزهد إلى التصوف ، بل وأظن أن هذه العناصر

---

(١) المدخل إلى التصوف ، ص٢٢٧ .

(2) Affifi, The Mystical Phiosophy of Muhiy Adin Ibnul Arabi: Cambridge 1939 .

(٣) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٠٢ .

كانت مدخلاً هاماً للتصوف الفلسفى الذى إكتمل فى القرنيين السادس والسابع الهجريين .

ومن هذه الخصائص تحول الحب الإلهى إلى طريق من طرق الكشف والعرفان .

١ ـ أصبحت التوبة طريقاً إلى الله لا يتم فيه السير الأحادى بينما هو ثنائية تلتقى فيها البشرية بالإصطفاء الالهى .

٢ ـ إرتبط الشعور بالألم فى القيام بالعبادات بالشعور بالرضا النفسى إلى الحد الذى تحول فيه العبد المتألم إلى عبد شاكر متلذذ بالألم لدرجة أن الدكتور (عبد الرحمن بدوى) أعتبر هذا نوعاً من « عبادة الألم » (١) .

٣ ـ كذلك تحولت الطاعة إلى فعل مجانى غير مدفوع الأجر ، وأصبحت قضية الثواب والعقاب قضية ثانوية إلى جوار الحب الالهى. بل تحول هؤلاء الحريصون على الثواب والفوز بالجنة فى نظر « رابعة » إلى أجراء سوء .

٤ ـ إكتسبت الجنة. والنار معانى جديدة تخرج بهما عن المعانى الدينية إلى الرموز المعنوية ـ وقد صرحت رابعة بذلك فى قولها « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فإحرمنى عنها ، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » (٢) .

٥ ـ أصبحت المعرفة ملازمة لمعانى « الصمت » بحيث يمكن القول أن العرفان والكشف الصوفيان من الأمور التى يتم التعبير عنها بالصمت ، بل وتحول هذا المنهج الكشفى إلى فشل فى الوصول إلى حقيقة المعرفة وأصبح ممكنا للباحث أن يجعل لهذه النظرية عنواناً هو « المعرفة بالعجز عن المعرفة » .

ويعترف « ذو النون المصرى بأن أعرف الناس بالله أشدهم تحيراً فيه » (٣) .

---

(١) عبد الرحمن بدوى « الدكتور » شطحات الصوفيه .

(٢) أبو القاسم القشيرى ، الرسالة القشيريه ، ص ص ١٤٧ .

(٣) الرسالة القشيريه ، طبعة مصر ـ ١٣٣ ، ص ١٦٧ .

وفى القرن الثالث الهجرى « إكتسب التصوف خصائص عديدة وجديدة على الذوق الإسلامى منها الاغراق فى الرمزية وإصطناع مصطلحات بدت مستهجنة لأول مرة ، وبدأ أن التصوف قد تأثر بالتيارات الفلسفية والثيوثوفية والإشراقية ، كذلك بدأ أثر الثقافة « الهلينية » التى تسربت إليه من خلال ثقافات القساوسة فى الأديرة المسيحية فى الشام ، ومن خلال مدرسة « جند يسابور » الفارسية فى خوزستان، ومن وثنى حران فى الجزيرة العربية ـ وبدأ هذا الأثر واضحاً فى القرن الذى وقعت فيه خلافه المأمون والمعتصم والواثق » ١٩٨ ـ ٢٤٧ هـ) على نحو ما يذكر المستشرق الإنجليزى « نيكلسون » (١) .

كما ظهرت لأول مرة بوادر النظريات الفلسفية الصوفية كنظرية الإتحاد بالله ، والفناء فيه وفكرة المعراج الروحى التى إستوحت قصة المعروج العظيم للنبى محمد ﷺ وهى النظرية التى إكتملت فى شكلها الفلسفى على يد الصوفى التركى المستعرب «صدر الدين محمد بن إسحاق القنوى » المتوفى ٦٧٢ هـ » .

وعندما جاء القرن السادس الهجرى « كانت مباحث الفلسفة اليونانية والرواقية، والأفلاطونية المحدثة قد أحدثت أثرها فى الفكر الصوفى المتفلسف . ولذلك توجهت عناية أصحابه إلى وضع نظريات فى الوجود على دعائم من أذواقهم ووجداناتهم ، ولذلك يحصر « ابن خلدون » (٢) موضوعاتهم فى أربعة إتجاهات رئيسية : ـ

١ ـ المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال .

٢ ـ الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرس والملائكة والوحى والنبوة ، والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان فى صدورها هن موجودها .

---

(١) رينولد نيكسلون ، فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، وترجمه د . أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٦٩ م ، ص ١٣ .

(٢) المدخل إلى التصوف ، ص ٢٣٠ ومقدمه ابن خلدون طبعه مصر بدون تاريخ ، ص ٢٣٢ .

٣ - التصرفات فى العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات .

٤ - صدور الألفاظ الموهمة الظاهر والتى تعرف بالشطحيات ، وهى العبادات التى تستشكل ظواهرها ، والناس بين منكر لها ومستحسن ومتأول لأنهم تعمدوا الألغاز بإستخدام إصطلاحات فلسفية لا يشاركهم فيها غيرهم وكلامهم بوجه عام لا يقدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وإلغازه .

والواقع أن إبن خلدون لم يكن موفقاً بما فيه الكفاية فى بيان خصائص التصوف الفلسفى لأنه بقى متأثرا بالتيارات التى سادت القرن الثالث الهجرى ، ونظريات من أمثال الإتحاد ، الحلول ، ووحده الشهود النفسية .

ونحن واجدون أن التصوف الفلسفى يذهب مذهباً بعيداً وعميقاً ، بل ويضرب فى الفلسفة ومباحثها وعلم الكلام ومجادلاته ، والتصوف عندما أصبح فيوضات وتجليات إلهية ونظريات وجوديه .

ومع « إبن عربى » المتوفى ٦٣٨ هـ (١) ومدرسته تحول التصوف إلى نوع من الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف ، وأصبح بحثاً فى الحقيقة الإلهية وتجلياتها .

كذلك أصبحت الحقيقة الوجودية فى هذا الفكر فى جوهرها وذاتها ، كثيرة ومتكثرة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالإعتبارات والنسب والإضافات .

وظهر مذهب وحدة الوجود فى صورته المتكاملة ، وتحددت أبعاده ومراميه ومصطلحاته التى إكتملت عند إبن سبعين المرسى « المتوفى ٦٦٩ » ثم صدر الدين القنوى المتوفى « ٦٧٢ هـ » وفى هذه الحقبه إكتسب التصوف الفلسفى خصائص جديدة أهمها القول بإطلاق الوحده الوجودية التى لا تثبت إلا وجوداً وحداً فقط هو الله ، وكل ما عداه من ضروب الوجود زائل ووهم لقول إبن سبعين .. " لا وهم إلا الوهم ولا إله إلا الله ، بل ليس إلا الأيس فقط وهو الله الله الله .. (٢) .

---

(١) ابن عربى ، فصوص الحكم والتعليقات عليه للدكتور أبو العلا عفيفى ، طبع دار الفكر العربى، ص ٢٤ .

(٢) عبد الرحمن بدوى ، رسائل ابن سبعين ، نشرة الهيئة العامة للكتاب ، مصر ، ص ١٤٩ .

كما يفهم بعض الفقهاء من أمثال إبن تيميه أن متفلسفة الصوفية يقولون بإسقاط التكاليف ، كما أنهم يعتقدون أن النبوة لا تنقطع ، وأن الله قادر على خلق نبى بعد النبى محمد ، كما يعتقد السهرودى ، وإن كان « بن سبعين » يرى أن النبوة رتبة ممنوعة ، ولا طمع فيها بوجه من الوجوه ، وإن كان فى طبع الإنسان أو فى طبع جنسه أن توجد له النبوة [١] .

ويتحدث « صدر الدين القونوى عن فعل الإيجاد الذى ينتظم الموجودات جميعاً ظاهراً وباطناً ، حقيقة وعيناً. كذلك تظهر نظرية جديدة فى « وحدة الإيجاد » إنتظمت عناصرها فى القول بأن الكثرة وهم ، وإن وجود الأشياء ليس إلا وجودا ذهنيا ، وإن وحدة الإيجاد سارية فى الكون بل وتمثل وجوداً عاماً يتكرر تكراراً عددياً.

كذلك ظهرت نظرية المراتب الوجودية التى ترجع جميعها الى مرتبتى الغيب والشهادة ، وهى النظرية التى يظهر فيها العالم فى تجليات الاسماء الالهية .

وكذلك يصطبغ التصوف بالصبغة الأفلوطينية بشكل أكثر وضوحاً فى نظرية «الأعيان الثابتة » التى تمثل فكر فلاسفة الصوفية عندما يتحدثون عن الأعيان الثابتة ويتكلمون عن عالم معقول يحوى حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة ، وهو عالم غير العالم المحسوس الذى توجد فيه أفراد الكائنات .

كما إرتبط فهمهم للعالم المشاهد بمفهوم العدم ، ونظريتهم فى « الارتسام » الذى يعنى عندهم تصوير المعقول بالمحسوس. أو إنتقاش صوره العالم المشاهد فى العلم الالهى ، وأن كل ممكن ليس إلا ماهية غير مجعولة وأن المجعول الأول أو الموجود الأول هو الموجودية المشتركة [٢] وهم بهذا يفرقون بين الوجود العالم بإعتباره وجوداً وحداً والوجود الخاص الذى هو للممكنات بإعتباره متعددا .

---

(١) التفتازانى ، ابن سبعين وحكيم الأشراق ، ص ٢٩٦ راجع ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ،١٥٢، راجع أيضاً أبو ريان : أصول الفلسفه الإشراقيه ، طبعه بيروت ١٩٦٩ ص . ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

(٢) محمد بن محمد قطب الدين الخويى الحنفى ، زبده التحقيق، ونزهة التوفيق ، نسخة رقم ١٠٤٧ تصوف مكتبه طلعت بدار الكتاب المصرية ، الورقة ص ٣٧ (أ)

كذلك يتحدثون عن « الإنسان الكامل » باعتباره ماهية كلية تنطوى فى وعيها على كل ما هو إلهى قديم ، وكل ما هو مخلوق حادث وصورة حقيقته متمثلة فى الحقيقة المحمدية ، وفى آدم . ولا يصل إنسان إلى مرتبة الكمال إلا إذا إجتاز المراتب وصولا إلى مرتبة الإكملية فيما يعرف عند « القونوى » بمعراج التحليل .

وهم يخصون الكامل بوظيفة وجودية تجعل منه واسطة بين الله والعالم ، ومرآة للحضرتين الإلهية والكونية . والإنسان الكامل هو الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً ، ثم إن الانسان الكامل يعد فى هذا الفكر قطباً إختص بما لم يختص به غيره من الكمال وهو قد يكون نبياً أو ولياً من الأولياء أو أحد الأكابر من ورثة الأنبياء والأولياء .

وقد طور « صدر الدين القونوى » نظرية الإنسان الكامل فى الإتجاه الفلسفى إبتداء من قضية الميلاد وحتى الوفاه حيث يولد الإنسان الكامل عنده من « النكاح الأول » على حد مصطلحه الفلسفى ومعناه إنتقال الأمر الإلهى المعنى بالكمال فى المراتب إلى أن يستقر فى مستودعه فى رحم إمرأة شاء لها الله أن تلد إنساناً يكون كاملاً ، ثم ينتشى فى الرحم ويترقى حتى يبلغ درجة الكمال (١) .

فتكون ولادة إنساناً يكون كاملاً . رهناً بالأمر الإلهى الحامل لصفة الكمال . وهو الأمر الذى يمر بالمراتب ويتنقى من العوارض والمفاسد ، ثم يرتقى المراتب صعوداً إلى حقيقته فى العين العلمية الثابتة تاركاً عند كل مرتبة وحضرة ما تلبس من الأحكام والشئون فى رحلة نزوله ، فتكون نشأة الإنسان الكامل رهن بالمرور بمعراجيين هما معراج النزول ومعراج الصعود ويسميه القونوى « معراج التحليل » وهو إصطلاح فلسفى قصد به وصف الرحلة التى قطعها الأمر الإلهى المعنى بالكمال مروراً بالمراتب العلمية ، ثم المراتب الكونية نزولاً ثم صعوداً من المراتب الكونية إلى المراتب السماوية وقد أفضنا فى شرح تفاصيل هذه النظرية الفلسفية فى كتابنا الموسوم « صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية » .

(١) مفتاح الغيب ، ص ١٤٨ .

وقد أسند هذا الفكر كثيراً من الوظائف التى للإنسان الكامل منها الوظيفة الوجودية التى تحدثنا عنها آنفاً والتى حصلت من « الكامل » علة العالم وسبب وجوده، وكذلك يختص الكامل بوظيفة أخلاقية تجعل منه كتاباً جامعاً لجميع صفات الحق ، كما أنه يظهر فى هذه الوظيفة مرآه إراده الحق ، فيتصرف فى الوجود طبقاً إرادة ربه ، لذلك تترك كل الأفعال لتصريف الحق فتكون كلها سواء حسنة أو قبيحة منسوبة إلى إراده الخالق . لذلك تكون المحاسبة على الفعل غير واردة فالفعل سواء كان طاعة أو معصية لم يخرج عن حد الطاعة بإعتبار الكامل مطيعاً ومطاعاً .

لذلك يتبادر إلى الذهن نقد إبن تيميه الحرانى لأمثال هذه النظريات ، ذلك النقد الذى وصل إلى حد تكفير أصحابها .

ومن المسلم به أن التصوف الفلسفى حافل بالعديد من المصطلاحات الفلسفية، والتى إنتقلت إلى لغه المتصوفه إما عن طريق علم الكلام ، أو الفلسفة نفسها .

فهم يتحدثون عن « شيئه الوجود » ، « وشيئة الثبوت » . فإما شيئة الوجود فتعنى وجود الأشياء فى الأعيان الثابتة بعد إنتقالها من « الثبوت » العلمى وتكون « شيئة الثبوت بهذا المعنى هى ماهيات الأشياء فى علم العالم بها قبل إضافة الوجود إليها بفعل أمر الإيجاد.

وأما « الأعيان الثابتة » فهى حقيقة الشئ فى الحضرة العلمية لا تتصف بالوجود ، بل هى معدومة ، وهى حقائق أزلية غير مجعولة، لأنها عبارة عن كيفيات تعيين الأشياء فى علم الحق. وهذا المصطلح يشير إلى وجود عالم معقول يمثل الحقائق المطلقة فى العلم الالهى، والعين العلمية واسطة ميتافيزيقية بين عالم الحق المطلق والأعيان وهى مفاتيح الغيب أو الواسطة بين الله والعالم، وهى مرتبة " الفيض الأقدس " الذى يمثل ظهور الحق لنفسه فى صور الأعيان الثابتة .

وهكذا ينفرد التصوف الفلسفى الإسلامى بمصطلحاته ونظرياته التى جعلت منه مرحلة مختلفة عن التصوف المعتدل والمعتمد على الكتاب والسنة. أو تصوف أصحاب

الطرق من أهل الأحوال والمقامات، والوجدانات . وفى هذه المرحلة من مراحل تطور الوعى الروحى لدى الانسان المسلم ، أصبح التصوف مزيجا من الإستدلال المعتمد على العقل ورأينا نصير الدين الطوسى مثلا يقول « وبالجملة فإن جميع العلوم اليقينية مبنية على الوقوف على حقائق المعقولات التى هى تصوراتها - حتى تأتى - التصديقات المبنية عليها » [1].

ولم يتوقف كل من الطوسى، والصدر القونوى عند حد إستخدام الأساليب المنطقية كالإستدلال والقياس والإستقراء وإنما طور أسلوباً للتعبير مرتبطا بمستويات من التعبير اللغوى ، ومراتبه ، ومحتواه العرفانى والكشفى .

ومن خلال هذا التطور الفلسفى بقى الإتجاه إلى إعلاء الروح والخروج من ضيق النفس أمرا ملازما لكل الإتجاهات الصوفية. وبدا أن الصوفية المتفلسفون يحاولون الإمساك بخيط رفيع يربط بين الفلسفة والوجدان وبين النفس والروح .

لذلك سوف نتجه فى هذا الكتاب إلى متابعة تلك الحالات التى تتصف بمتابعة نوع من الوعى الروحى النادر والذى وجد لدى الصوفية والقديسيون، ذلك الوعى المرتبط بالبصيرة العميقة والتى يمكنها أن تعرف الله على الحقيقة كذلك سنتابع ذلك النوع من الصفات الروحية والنفسية الناتجة عما يطلق عليه "جميز" الحاسة العميقة أو بتعبير "سيموندز" الوعى الصوفى العميق The Extreme State of Mystical Consciousness

كذلك سوف نختار من الموضوعات ماكان قد إمتزج بالفكر الفلسفى وأضاف إلى التصوف أبعادا ميتافيزيقيه إعتمدت على تلك العلاقة الخفية التى تنشأ من الصراع بين متطلبات النفس وشفافية الروح .

---

(١) راجع المخطوط (ب) من المجموعه الخطيه ٢٦٧ م علم الكلام بدار الكتب المصريه وهى ضمن مجموعه الرسائل المتبادله بين صدر الدين القونوى ونصير الدين الطوسى والتى يستدل منها على محاوله استخدام العقل فى البرهنه على قضايا التصوف..

وسوف نتابع محاولة الصوفية المتفلسفة لتوظيف نوع من القلب العقلانى، أو العقل القلبى، كذلك سوف أحاول التعرف على ظاهرة الإدراك، أو تلك الحواس التى تنشأ فى القلب أو حوله، كذلك نتتبع رغبة الصوفية فى وجود ذلك الإنسان أو الإنسان المؤنس وليس الإنسان الحيوانى الذى لا يمكنه أن يحظى بتجربه الروح الخالصه كذلك سوف نتابع الخواص المشتركة للحالات الصوفية المعتمدة على الوعى الصوفى العميق.

لذلك سوف نعرض فى الصفحات التالية لمجموعة من النظريات التى يظهر فيها عمق الادراك الصوفى وشفافية الحاسة المختصة بالإدراك، كذلك سنعرض لبعض النظريات التى تفصح عن الواحدية السارية فى الكون والأحدية المطلقة للمكون. سوف نعرض لأهم خواص هذا النوع من الإدراك الصوفى السيكوميتافيزيقى إبتداء".

٤- خصائص الفلسفة الإسلامية:

أ ـ فلسفة دينية روحية :

تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس دينى. وهى تعطى للروح أهمية خاصة وهى فلسفة إسلامية لأنها نشأت فى قلب الإنسان، وتربى رجالها على تعاليمه وهى كما تقدمت تبدأ بتحليل فكرة الألوهية وتصور البارئ تصويراً أساسه التجريد والتنزيه والوحدة المطلقة. والكمال التام.

وبهذا الطابع الدينى الروحى استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية. بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة، وما كان لرجال الدين فى العصور الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالخلق والإبداع وتبرهن على خلود الروح وتؤمن بالجزاء والمسئولية والبعث والسعادة الأخروية، وقد كان روجر بيكون (١٢٩٤) معجباً بنظرية الخلافة والإمامة الإسلامية. وهذا ما دفعه إلى أن يسمى البابا «خليفة الله فى أرضه».

ب ـ فلسفة عقلية :

تعتد الفلسفة الإسلامية بالعقل إعتدادا عظيما وترى الله واجب الوجود عقل محض يعقل ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول فى آن واحد، وعنه صدر العقل الأول كما صدرت عن العقل الأول سلسلة العقول العشرة التى تنتهى بالعقل الفعال الذى صدر عنه عالم الكون والفساد.

والعقل البشرى ـ كما قدمنا آنفا ـ قوة من قوى النفس وهو يسمى النفس الناطقة ـ وهو ضربان ـ عملى يسوس البدن وينظم السلوك، ونظرى يختص بالإدراك والمعرفة، فهو الذى يتقبل المدركات الحسية ويستخلص منها المعانى الكلية بعون من العقل الفعال.

ويذهب ابن سينا إلى أننا نبرهن بالعقل، ونكشف به عن الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة، وليست المعارف كلها منزلة بل منها ما يستنبطه العقل ويستخلصه.

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية بوجه خاص يلتقون مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل والنزول عند حكمه. وقد حكموا العقل فى أمور كثيرة فاتفقوا علي أن الإنسان قادر بعقله علي التمييز بين الأشياء قبحها وحسنها، خيرها وشرها، وقرروا حرية الإرادة وقدرة العبد على اختيار أفعاله مما يترتب عليه أن يثاب الإنسان على فعله أو يعاقب، ولعل التعويل على العقل كان نتيجة لإعجاب بعض فلاسفة المسلمين بأرسطو ذلك الفيلسوف اليونانى الذى قدم المنطق العقلى الذى يعتمد على الجدل والبرهان ـ وهو ما دعاهم أن يسموه بالمعلم الأول ـ لذلك عنوا بشرح مؤلفاته وتلخيصها.

جـ ـ فلسفة توفق بين أفلاطون وأرسطو وبين الفلسفة والدين :

لا شك أن الفلاسفة المسلمين قد اطلعوا على التراث الفلسفى اليونانى وافادوا منه فائدة عظيمة، وعرفوا مؤلفات الفلاسفة الطبيعيين من أمثال انكساندرس

وانبادوقليس، كما عرفوا الفلسفة السفسطائية والسقراطية والرواقية والابيقورية، وكما عنو عناية خاصة بأفلاطون وأرسطو وترجموا لهما أهم أعمالهما ـ فترجموا لافلاطون الجمهورية، وفيدون، وطيماوس، والفسطائى ، والسياسى، واحتجاج سقراط، كما ترجموا لأرسطوا الخطابة، والشعر، وكتب المنطق والميتافيزيقا.

وحول هذين الفلسوفين الاغريقيين دار التوفيق بين الفلاسفة ـ وللفارابى فى هذا رأى خاص إذ يرى أن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم طالما كان هدفهم البحث عن الحقيقة .

كذلك هى فلسفة توفق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل ـ وقد شغل بهذا معظم فلاسفة الاسلام كالكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم .

٥. بين الفلسفات الغربية والفلسفة والتصوف الإسلاميين فى التطبيق :

إن الباحث المهتم باقرار منهج فلسفى أخلاقى صالح للتطبيق فى مجتمع إسلامى لا يسعه إلا أن يحاول تلمس مثل هذا المنهج فى الفلسفات المختلفة بهدف الوصول الى أدق المناهج القابلة للتطبيق فى مجتمعنا الإسلامى .

ولإن قيل أن الفلاسفة الإسلامية والتصوف الإسلامى بعيدين عن روح الاسلام فإن هذا القول عار عن الصحة، إذ لو تلمسنا الأصول الفلسفية الإسلامية المتأثرة بلا شك بالأصول اليونانية من الأرسطية إلى الأفلاطونية فالأفلاطونية المحدثة لوجدنا أن المنهج الإسلامى قد اصطبغ بلا شك بصبغة دينية تستمد معظم أصولها من مسائل قرآنية، كما تعتمد فى كثير من جوانبها على القرآن والسنه، وسوف نتبين هذا خلال دراستنا، فاذا ما اتجهنا بالبحث صوب المناهج العربية كان لزاما علينا ان نبين أن

ـ تبين بوجهة نظرنا هنا للدكتور مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة فى الاسلام، الفصل الاول.

ـ على سامى النشار (الدكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلامى، دار المعارف ١٩٨١، الجزء الاول، الفصل الاول فى الباب الثانى ص ٥٩، وما بعدها.

ـ عاطف العراقى (الدكتور)، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف ١٩٧٨، وكتابه : مذهب فلاسفة المشرق، دار المعارف ١٩٧٨.

عقولنا التى خضعت لمناهج دراسية تستمد أصولها من مصادر أجنبية فى الغالب قد تأثرت بهذه المناهج، وهى تتصرف طبقا لما يسيطر عليها من منطقة اللاوعى او ما يسمى بلغة علم النفس المعاصر (لا شعوريا).

يضاف الى ذلك أننا نتلقي العلم فى الغالب على يد أساتذة سبق لهم ان بعثوا الى الخارج ونهلوا من المنابع الثقافية الغربية، أو هم على أقل تقدير قد تلقوا دراساتهم من مصادر غربية سواء عن طريق الكتب المتداولة أو مراكز البحوث.

من هنا قد يميل البعض إلى تفضيل فلسفات غربية استمدت أصولها من اتجاهات ماديه فى الغالب.

فالمادية الجدلية والماركسية، والبرجماتيه الأمريكية والفلسفة الوجودية هي فلسفات استندت إلى مبادئ تبتعد كثيرا عن روح الإسلام.

ولنأخذ مثلا ما إنتهت إليه فلسفة هيجل من الناحية الدينية، الأمر المؤكد أن هيجل لم يدخل الإسلام فى حسابه كمرحلة مستقلة فى تطور الدين، فى حين قد ذكر كل الديانات تقريبا، فقد ذكر الفتشية في أفريقيا، والتاوية فى الصين، والبوذيه والبراهمية فى الهند، والزرادشتيه والمانوية فى فارس، والإغريقية، والرومانية والمسيحية، ولم يشر هيجل إلى الاسلام إلا عرضا فى معرض حديثه عن الديانات الشرقية. وهو يشير إلى الإسلام مرة تحت اسم المحمدية ومرة أخرى يذكر الإسلام والأتراك والعرب إلى آخر المسميات التى تشير إلى الإسلام باعتبار نحلة أو مذهب فلسفيا. ولعل أبرز ما يشير إلى فسادالمعتقد الهيجلى أنه يشير إلى الإسلام باعتبار:

أولاً : دين متعصب.

ثانياً : دين التوحيد المجرد.

ثالثاً : هو دين وحدة الوجود كما ظهر فى فكر جلال الدين الرومى.

رابعا : الله عند المسلمين الها عيانيا وليس له مضمون - كما يعتقد هيجل -

ولعل هذا السبب الذى دعا المسلمين الى التركيز على الجانب الانسانى وانكار الجانب الإلهى كما يعتقد هيجل .

ويلاحظ أن تركيز هيجل على الصورية المدعاة فى الدين الاسلامى يؤدى الى نفى الحرية أو القول بحرية صورية بلا مضمون، فالإسلام دين التوحيد بلا حرية والمسيحية دين التوحيد مع الحرية.

وفى النهاية يرى هيجل أن غاية الإسلام السيادة على العالم كما هو الحال فى دين الغائية (كالديانة الرومانية).

ولا عجب إذن أن يصف هيجل المسلمين بأنهم لم يعرفوا السلام ودابوا على التوسع والحروب - كما انهم لم يحترموا ممتلكات من هم اقل منهم - ويعقب الدكتور حسن حنفى على هذه الاتجاهات فى فكر هيجل بقوله والحقيقة أن الاسلام برئ من ذلك ولا يقصد هيجل من حديثه هذا إلا الاتراك وصورتهم فى أذهان الأوربيين.

فإذا ما تحدثنا عن الفلسفة الأمريكية، أو الفلسفة البرجماتية العملية Prgmatism لوجدنا ان المبدأ الذى تقوم عليه هذه الفلسفة عند وليم جيمس W.Jame وجون ديوى - هو مبدأ النفعية أو العائد المادى.

ويرى «بيرس» مؤسس هذه الفلسفة أننا إذا أردنا أن نكفل لأفكارنا أكبر قسط من الوضوح فليس علينا سوى ان ننظر إلى الآثار العملية التى نتصور تولدها عن تلك الفكرة، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التى تثيرها، وما يترتب عليها من ردود أفعال ونتائج عملية.

كما أن جيمس ينظر الى صدق الفكرة من خلال ما تحققه من نتائج ترضى حاجات الفرد بسيطةكانت أم معقدة بل هو كان قد ذهب إلى أبعد من هذا عندما ربط بين صدق الفكرة وما تحققه من عائد عملى أو قيمة نقدية فى السوق Cash value وإذا كان الأمر كذلك فإن الحقيقة تصبح نوعا من التحقق، وفى مجال الدين فإن الايمان

بالتأليه Theism يكون من أجل إرضاء حاجاتنا الإرادية والعاطفية والحيوية - ويكون الافتراض بوجود الله حقيقيا إذا كان من شأنه أن يبعث السلوى والطمأنينة فى النفس « بمعنى تعليق التجربة الدينية على منافع شخصية ولا يشغل جيمز James نفسه بالبحث عن ادلة لوجود الله إنما يمضى مباشرة الى الوقائع، وهو يجعل نقطة بدئة التجربة الدينية - وهى التجربة الدينية الفردية لا العامة، فهناك من صور التجارب الدينية بقدر ما هناك من أفراد.

والحرية عند جيمز هى نوع من الجدة والأصالة والصيرورة أو التغير فى هذا العالم. ويتحدث جيمز أيضا عن انعدام عنصر الحتمية، فالحرية بالإضافة إلى أنها جدة وصدفة، فهى أيضا اختيار بين ممكنات محضة.

ويصف جيمز حرية الإرادة بأنها إستعداد الذهن لتركيز إنتباهة فى فكرة واحدة مع إستعداده لاستبعاد غيرها من الأفكار، أو هى قدرة الذهن على التحكم فى جهدة الإنتباهى - ويربط جيمز بين الإرادة وبين عمليات التدبر أو التروى وسائر مظاهر الحياة الشعورية، فالإرادة أو المشيئة ليست منعزلة عن باقى مظاهر الحياة، فإذا ما انتقلنا الى الفلسفة الوجودية وناقشنا فكرة الحرية عند (سارتر) لوجدناه يرفض رفضا باتا البحث عن مصدر للفعل الحر أو الأخلاقى كما يرفض البحث عن غاية هذا الفعل ايضا وهو بهذا يختلف مع علماء الغاية الأخلاقية .

ولابد من الإشارة هنا، إلى فكر العقبة فى فلسفة الحرية عند سارتر وهى فكرة تسيطر على فلسفة سارتر كلها، فالأشياء المادية التى يصطدم بها الإنسان فى طريقه (عقبة) والماضى هو الجدار الذى يعترض ديمومة الشعور ويعوق اتصال مجراه (عقبة) وقبل هذا وذاك فإن الآخرين أو الأغيار يمثلون هم أيضا وجها آخر للعقبة، وسارتر لا يتصور هذه العقبات على أنها (علل) للفعل الحر، أو على أنها شرط لوجوده، بل هى عنده جزء لا يتجزأ من هذا الفعل، ومن الموقف الوجودى، أنها الأرضية التى يمتد فيها الموقف، والجو الذى يعيش فيه، وبالرغم من أن هذه العقبات تعوق الفعل الحر وتحد من

إنطلاقه فإن سارتر لا يتحدث عنها إلا باعتبارها وجوها للعدم الموضوعى الاستاتيكى الداخل فى نسيج الوجود. ومع ذلك فهى تظل حوافز للعمل الحر، ومجالا لتوكيد الإرادة الإنسانية، فالانسان فى رأى سارتر لا يتحرك ولا يندفع نحو الفعل إلا عندما يشاهد هذه العقبات أمامه تسد من دونه الطريق، والفعل الحر ليس إلا إعداما لهذا العدم المتمثل فى العقبات .

إنها محاولة من جانب الانسان لتخطى السدود وهدم الحواجز وتفتيت الصخور، وفعل الإختيار ما هو إلا إثبات للوجود فى أرض العدم، والوجود المشار إليه هنا وجود الإنسان الفرد فى مواجهة الأغيار أو الآخرين باعتبارهم افراداً.

ومن الملاحظ أن هذه الحرية الفردية التى تنظر إلى الأخر على أنهم (الجحيم نفسه) كما يقول سارتر فى مسرحيته (الجلسة سرية) مثل هذه الحرية قطعت كل الصلات التى تربط الفرد بمجتمعه ودينه، ان مثل هذه الحرية ستجعل من المجتمع نهبا لصراع الأفراد الذين لا تتفق مصالحهم ولا ترتبط إلا بقدر ما يتحقق لهم من مصالح .

فإذا ما تحدثنا عن الماركسية وجدناها تنادى بحتمية التاريخ وتقول بان البشر مجبرون من الناحيتين الحضارية والاقتصادية. لذلك فهى لا تدع مجالا للحرية الفردية، بل هى تنظر اليها من خلال الجماعة ، كما ينكر أصحاب هذا الإتجاه وجود مبادئ خلقية كلية لأن الأخلاق دائما ابدا أخلاق طبقة معينة، والجدل المادى الذى يتحدث عنه ماركس يسمح بإعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهى استغلال الإنسان للإنسان وتتلاشى الرأسمالية وتتحقق الشيوعية .

مثل هذه الفلسفات التى لا تحترم الدين فى الغالب ولا تقر الأخلاق وتتنازع فيما بينها حرية الفرض والجماعة ، هى فلسفات غير صالحة فى مجتمع اسلامى يحترم الدين ويقر الشرائع السماوية ويقيم توازنا دقيقا بين الفرد والمجتمع .

لذلك سوف نعمد للبحث عن موضوعات فلسفية إسلامية تقر الدين والأخلاق وتبتعد عن التمزق والنزعة الإلحادية التى سادت الفلسفات المعاصرة .

ولعل أفضل الإتجاهات التى تخدم فى مجتمع إسلامى هو ذلك الاتجاه الذى يوظف كل ما هو حق وخير وجمال فى سبيل إقامة التوازن بين الفرد والجماعة ، كما أن أفضل ما يحفظ للإنسان كرامته التى منحه الله إياها هو ذلك الإتجاه الروحى فى الفكر الإسلامى ، وهو الاتجاه يسمو بالروح ويجعل من الطريق إلى الله منهجا صالحا لحفظ حياة المجتمع والأفراد فى توازن بين الدين والدنيا .

- راجع حسن حنفى (دكتور)، قضايا معاصرة، اقارة، ١٩٨٠، والدكتور زكريا ابراهيم دراسات فى الفلسفة المعاصرة، جـ ١، القاهرة، ١٩٧٠.

الفصـــــــل الثانى

نشأة الحركة الكلامية

فى الإسلام



الفصل الثانى
الانقسامات السياسية
ونشأة الفرق الكلامية

أمسى المسلمون يوم قتل «عثمان بن عفان» وليس لهم إمام يدبر أمورهم ويحفظ عليهم نظامهم، ويقيم فيهم حدود الله. ويرعى أمور الدولة الضخمة التى أقامها أبو بكر وعمر.

وواضح أن الذين قتلوا (عثمان) لم يكونوا هم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان نفسه من المهاجرين والأنصار، وإنما كانوا شراذم الجيوش المرابطة فى ثغور البصرة والكوفة ومصر ومن ثاب إليهم من الأعراب ومن أعانهم من أبناء المهاجرين والأنصار.

ولقد وقفت الغالبية من أصحاب النبى "المهاجرين والأنصار" ثلاث مواقف مختلفة عن هذه الفتنة.

١ - فأما كثرتهم فكانت تود الاصلاح فلا تجد إليه سبيلا فتسكت عن عجز وقصور لا عن تهاون وتقصير.

٢ - وفريق تشابهت عليه الأمور فآثروا العافية والتزموا الحيدة واعتزلوا الفتنة إلتزاما بأحاديث النبى التى خوفتهم من الفتنة.

٣ - وفريق لم يركنوا إلى العجز ولم يؤثروا الحيدة والاعتزال وانما سعوا بين عثمان وخصومه، بعضهم ينصح للخليفة وبعضهم ينقم من الخليفة فيحرض عليه.

وبعد مقتل عثمان أقبل الثائرون على علىّ يعرضون عليه الخلافة إلا أن نفراً أبوا أن يبايعوا فلم يلح عليهم علىّ فى البيعة ولم يأذن للثائرين فى إكراههم عليها. من هؤلاء النفر سعد بن أبى وقاص الذى خلى علىّ بينه وبينه، ومنهم

عبد الله بن عمر الذى أبى أن يكفله أحد ونعته علىّ بسوء الخلق صغيرا وكبيرا وقال أنا كفيله عندما رفض أن يكفله أحد.

وامتنع طلحة والزبير عن البيعة وأكرههم الثائرون عليها - وهكذا كان شكل الحياة السياسية التى واجهها عليا إلى أن ظن أن الأمر قد استقر له.

فكان عليه أن يواجه المشكلة الثانية الخطرة وهى مشكلة مقتل عثمان؟ وكان عليه أن يظهر أمر الله وحكم الدين فى قتل هذا الخليفة. وفى قاتليه.

أقتل الإمام ظالما؟ وإذن فلا قصاص ولا ثأر. أم قتل الامام مظلوما؟ وإذن فلا بد من أن يثأر له وينفذ فى قاتليه ما أمر الله به من قصاص.

وكان أصحاب النبى من المهاجرين والانصار يرون أن الخليفة قتل مظلوما وأن ليس لعلىّ إلا الثأر، وأن أمور الدين لا تستقيم إذا ضيعت الحقوق.

وأما الثائرون فكانوا يرون أنهم قتلوا الخليفة ظالما فليس له ثأر ولا ينبغى للإمام أن يقتل به أحدا. ومع ذلك فقد هم علىّ أن يحقق مقتل عثمان ولكنه لم يستطع أن يمضى فى التحقيق إلى غايته. ولهج قوم بأن محمد بن أبى بكر قد شارك فى دم عثمان، ومحمد بن أبى بكر هو ابن خليفة رسول الله وأخو أم المؤمنين عائشة وهو ربيب علىّ نفسه، فقد كانت أمه عند علىّ تزوجها بعد موت أبى بكر. وقد سأل علىّ محمدا أأنت قاتل عثمان، فأنكر وأقرته نائله بنت القرافصه زوج عثمان على انكاره.

ولم يعف عليا عن محمد بن أبى بكر وانما حقق أمره حتى استبان أنه لم يقتل عثمان ثم منعته الظروف من المضى فى التحقيق.

وقد بويع علىّ للخلافة وكان مستكرها على ذلك.. وقد قبل البيعة حين هدده بعض الذين ثاروا لعثمان أن يلحقوه بالخليفة المقتول وحين فزع اليه

المهاجرون والأنصار يلحون عليه فى أن يتولى أمور المسلمين ليخرجهم من الفتنة ورفض بعض أهل المدينة أن يبايعوا عليا واعتزلوا الى مكة ومنهم عبدالله بن عمر، وأراد عليّ أن يخرج فى قتالهم لولا أن منعتهم أم كلثوم ابنته وكانت زوجة لعمر فأكدت له أنه لم يخرج لفتنة أو لخلاف، كما خرج إلى المدينة طلحة والزبير وآوى إلى مكة عمال عثمان كعبد الله بن عامر ويعلى بن أمية، وكثير من بنى أمية ومنهم مروان بن الحكم وسعيد بن العاص، وكان فى مكة أزواج النبى حفصة بنت عمر وام سلمة وعائشة بنت أبى بكر اثناء عودة عائشة الى المدينة بعد أن قضت مناسكها علمت بحقيقة الأمر وان عليّ هو الذى تمت له البيعة فى المدينة وضاقت بذلك ضيقاً شديداً واعلنت انها لن تقبل بعليّ إماماً[1]، ويعزو الدكتور طه حسين ذلك إلى حديث الإفك حين أراد عليّ أن يواسى النبى صلى الله عليه وسلم فأشار عليه أن يطلقها وقال له: إن النساء غيرها كثير وكان ذلك قبل أن ينزل الله براءتها فى القرآن وكانت السيدة عائشة شخصية قوية كعمر بن الخطاب ورثت عن العرب كثير وكانت تحفظ الشعر وتكثر منه فأضمرت لعليّ قولته وعرف عنها بعد ذلك أنها تكره عليّ وكانت من أشد نساء النبى إنكارا على عثمان لم تتحرج أن تصيح بها من وراء سترها وهو على المنبر حين عاب عبدالله بن مسعود وأسرف فى عيبه، وقد ظن الكثير من الناس أنها من المحرضين على الثورة.

وكانت تنكر على عليّ أمرين: أحدهما أنه تزوج فاطمه بنت رسول الله ورزق منها الحسن والحسين فكان أبا للذرية الباقية من النبى بينما لم ترزق هى ولدا من النبى مع أنه أتيح لمارية القبطية أم ابراهيم وكان هذا يؤذيها فى نفسها باعتبارها أحب نساء النبى إلى النبى وأما الأمر الآخر فإن عليّ تزوج أسماء

(١) يذكر الدكتور طه حسين هذا الرأى في كتابه الفتنة الكبرى الجزء الثانى الذى خصص للحديث خلافة عليّ.

الجشعمية بعد وفاة أبى بكر وهى أم محمد بن أبى بكر الذى نشأ فى حجر عليّ وإذ علمت هى ببيعة عليّ عادت إلى مكة غاضبة وعمدت إلى الحجر فاتخذت فيه سترا وجعل الناس يجتمعون اليها فتحدثهم من وراء الستر تنكر قتل عثمان وتقول: لقد غضبنا لكم من لسان عثمان وصوته وعاتبناه حتى أعتب وتاب إلى الله وقبل المسلمون منه ثم صار به جماعة من الغوغاء والأعراب فقتلوه واستحلوا الدم الحرام فى الشهر الحرام فى البلد الحرام.

وقد رأى طلحة والزبير أثر عائشة وأحاديثها فى الناس فرغب إليها أن تصحبهم الى البصرة لتحرض الناس على حل دم عثمان وقد قبلت فى غير تردد الا أن عبد الله بن عمر عندما ذكرها بقول الله عز وجل: «وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» توقفت.

ومهما يكن من الأمر فقد ارتحل طلحة والزبير وعائشة يريدون البصرة وهم عليّ بالخروج ليردهم عما صمموا عليه وأتيح من الوقت لمعاوية ما مكنه من أن يحكم أمره ويهئ ضده ويكيد لعليّ، وخرج كثير من الناس على عليّ وازداد اصرارهم على المقاطعة والمخاصمة ثم أرسل إليه عليّ عبدالله بن عباس فى جماعة من أصحابه فناظرهم على النحو التالى:

سألهم: ماذا نقموا على أمير المؤمنين؟

فقالوا: إنه حكم فينا الحكمين

فرد عليهم إبن عباس: بأن الله قد أمر بالتحكيم فى الصيد الذى يصيبه المحرم.

فقال جل شأنه: «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذو عدل منكم» كما أن الله

أمر بتحكيم حكمين بين الزوجين إن ضيف بينهم الشقاق فقال: «وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا».

وهكذا فقد حكم الله الرجال فى الأمور اليسيرة فكيف بالأمور الجسام التى تحقن دماء الأمة.

إلا أن الخوارج قالوا إن ما نص الله عليه من الأحكام لا تجوز المخالفة عنه وما أذن للناس فيه من الرأى جاز لهم أن يجتهدوا فيه برأيهم. فليس للإمام أن يخالف ما أمر الله فى الزانى والسارق وقاتل النفس المؤمنةبغير حق، وأمر الله فى معاوية والطائفة الباغية واضح فليس لعليّ أن يغيره وإنما عليه أن يمضى لقتال البغاه حتى يفيئوا إلى أمر الله.

وناظر عليّ الخوارج وكره أن يتأول الناس عليه آية التحكيم كما كره أن يتأول الناس عليه أنه لم يثبت فى الصحيفة أنه أمير المؤمنين خصوصاً عندما قالوا له: أتراك شككت فى إمرتك؟ فقال عليّ: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما كتب صحيفة الحديبية مع أبى سفيان ورفض أبا سفيان ان يثبت أن محمدا رسول الله محا الرسول من الصحيفة وصفه بأنه رسول الله وما شكك هذا فى نبوته ولا رسالته، وأما فيما يتعلق بأمر الحكمين فإنه أخذ عليهم العهد أن يحكم بما فى كتاب الله فإن وفيا العهد فالحكم إذن لله وإن خالفا كتاب الله فلا حكم لهما*.

وهكذا إنبثق أول شقاق سياسى خطير من النزاع على زعامة الأمة الاسلامية بين مرشحين قويين متنافسين على الخلافة هما عليّ بن أبى طالب

---

(١) كان المتحدث باسم الوفد القريشي في صلح الحديبية هو سهيل بن عمرو تحت إمرة أبا سفيان.

الخليفة الرابع وصهر النبى ومعاوية والى الشام ومؤسس السلالة الأموية. ففيما كان عليّ -بحسب الرواية الشائعة - يهم بقطف ثمار الفصل فى معركة صفين سنة ٦٥٧ هـ لجأ معاوية الى حيلة حملت عليا على إيقاف القتال، والقبول بالتحكيم، فانتهى الأمر - من ثم - باخفاق عليّ ومن جراء ذلك تمرد فريق من جيشه، متذرعين بالقول أن قبوله بالتحكيم القى ظلالاً من الشك على حقه الشرعى فى الخلافة.

وقد رسمت الظروف لهؤلاء الخوارج خطة محتومة لم ينحرفوا عنها قط أثناء تاريخهم الطويل وهى أن يكيدوا للإمام ويمكروا به ويتربصون به الدوائر ويصرفون عنه قلوب الناس وعقولهم وربما عارضوه أثناء خطبه وهو على المنبر فى صلاته مطمئنون لعدله آمنون من بطشه وقد أغراهم عدله ولينه به، إلا أن علياً كان يعلم أنه سيموت مقتولا وأن قاتله أشقى هذه الأمة وكان كثيرا ما يقول فى خطبه حينما يشتد سأمه لأصحابه وضيقه بعصيانهم ما يؤخر أشقاها؟ والمهم فى أمر هؤلاء المتمردين الذين عرفوا بعد ذلك بالخوارج أنهم آثاروا للمرة الأولى فى تاريخ الاسلام الأساس الذى تقوم عليه السلطة السياسية والحدود التى تنتهى عندها، وبلغ بهم الأمر أنهم انكروا ضرورة منصب الخلافة جملة وتفصيلا ودعوا الى قتل الحكام الطغاة(٢) وكان لجنوفهم إلى التمرد والاغتيال السياسى ناتجا عن فهمهم لمعنى التقوى والايمان الصحيح فقد ذهبوا الى أن المسلم الذى يرتكب كبيرة سياسية كانت أو غير سياسية يصبح خارجا على الدين، فإذا كان مرتكبها هو الخليفة جاز شرعا خلعه أو قتله على أساس أنه كافر(٣) ولذلك فلم يعد الاسلام وحده هو الاساس الطبيعى للسلطة السياسية بل يصاحبه السلوك الاجتماعى القويم فى المجتمع الاسلامى وقد تبرأ الخوارج من عثمان وعلى ومن صحبهم وهذا التبرئ صفه من الصفات الذى يجب ان يتحلى بها المسلم، ومن عقيدتهم تكفير صاحب الكبيرة حتى ولو كان هو الخليفة ويجمعهم القول على أنه

ليس شرطا ان يكون الإمام من أهل بيت رسول الله لان الامام مجموعة من الصفات والخصال ينبغى أن تتوفر كى تصح الإمامة*

ويذهب الخوارج إلا أنه إذا صلح الامام صلحت الأمة وإذا فسد الامام فسدت الأمة ويربطون بين الدار الاخرة وما بها من نعيم أو جحيم والحياة الدنيا والاتجاه السياسى على الأرض يقرر المصير فى السماء الى النعيم أو الجحيم، فالإمام امام فى الدنيا والاخرة ولذلك فهم يرون اختيار أصلح الناس للإمام وهذا الأمر لا يثبت إلا بالأعمال.

وهكذا فإن أهم ما يميز فكر الخوارج هو الايمان العميق بالدين الاسلامى وبفكرة العدالة والوقوف مواقف واضحة فيما يتعلق بالفضيلة باعتبارها ليست موقفا وسطيا، فهناك خطأ وصواب، وحلال أو حرام، وكفر وايمان، وموقفهم من الإمامة موقف واضح فالإمام ليس معصوما من الخطأ ويجوز تكفيره إذا ارتكب الكبيرة كما يجوز عزله أو قتله، وهذا راجع الى موقفهم من العدل الإلهى، وقد انقسمت الخوارج فيما بينهما الى عدة فرق:

أولاً: المحكمة..... الذين اكتسبوا هذا الإسم من قولهم أن عليا ترك حكم الله وحكم الرجال فيما لا يجوز تحكيم الرجال فيه، وقال الشهرستانى فى أمرهم أنهم كذبوا على عليّ من وجهين أحدهما أنه حكم الرجال وليس هذا صادقاً لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم، والثانى أن تحكيم الرجال جائز فإن القوم هم الحاكمون وهم الرجال.

ثانياً: الأزارقه.. أطلق عليهم هذا اللقب نسبة الى زعيمهم أبى راشد نافع بن الأزرق، وقد ذهبت الأزارقة الى تكفير كل من لا يؤمن بما يؤمنون به وهم يسوون بين المسلمين وغيرهم لأنهم أحلوا دم كل مسلم ليس على عقيدتهم فأباحوا

* دكتور فيصل عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨١، ص ١٢٤ - ١٢٥.

قتل الرجال والنساء والأطفال، ويرى الشهرستانى أن الأزارقة قد أخطأت فى عدة أمور وهى على النحو التالى :

١ - أنهم كفروا عليّ بن أبى طالب وزعموا أنه المقصود بقوله سبحانه وتعالى: «ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهو ألد الخصام» بل قالوا أن ابن ملجم كان على حق عندما قتل عليّ بن أبى طالب وفسروا ذلك فى ضوء الآية: «ومن الناس من يشرى نفسه إبتغاء مرضاة الله» بل ذهبوا الى تكفير عليّ وعثمان وعائشة وطلحة بن الزبير وعبدالله بن عباس وهم عندهم خالدون فى النار.

٢ - قالت الأزارقة بكفر كل من قعد على القتال معهم ضد خصومهم كما كفرت كل من لا يقول بإمامة ابن الأزرق.

٣ - أخطأت الأزارقة فى أنهم قالوا أن حكم أطفال المشركين حكم آباءهم فهم مخلدون فى النار.

٤ - جوزوا أن يبعث الله رسولاً يعلم أنه سيكفر بعد ذلك، بل قالوا ان الله يمكن أن يرسل نبياً كان كافراً قبل بعثته.

٥ - أخطأوا فى قولهم أن مرتكب الكبيرة كافر ويخلد فى النار واستشهدوا على ذلك بموقف إبليس.

ومما يأخذ عليهم الشهرستانى أن الأزارقة خالفت النص الدينى وخرجت على محكم الآيات عندما أنكرت الرجم وأباحت لنفسها عدم آداء الأمانة لكل مخالفيهم فلا ينبغى للمؤمن من الخوارج أن يوفى دين بدين أو وعد للمشرك، ولم يقيموا الحد على قاذف الرجل المحصن وأجازوه على قاذف المحصنات من النساء، وقطعوا يد السارق فى القليل والكثير، ولم يعتمدوا فى السرقة نصابا(*)

(*) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٤، والشهرستانى، الملل والنحل ص ١٠٩ - ١١٠. راجع : علم الكلام ومدارسه ص ١٣٢ -١٣٥.

ثالثاً : النجدات العازرية...

وتنسب هذه الفرقة الى (نجد بن عامر الحنفى) وسميت النجدات بالعازرية لأنهم عزروا الذين يجهلون الفروع دون أن يقولوا بتكفيرهم، ويقولون أن الدين أمران: أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسله، وتحريم دماء المسلمين، وتحريم غصب أموال المسلمين، والإقرار بما جاء من عند الله جملة فهذا واجب معرفته على كل مكلف، وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى يقيم عليه الحجة فى الحلال والحرام، فمن استحل باجتهاده شيئا محرماً، فهو مغرور، ومن خاف العذاب على المجتهد المخطئ قبل قيام الحجة عليه فهو كافر(*).

موقف المرجئة

هذا الموقف المتطرف، لم ينج من تحدى بعض الفرق الاسلامية الأخرى، كالشيعة الذين عاهدوا عليا على الولاء المطلق، وكالمرجئة الذين تحدوا مفهوم الخوارج المتصلب فى معنى الايمان الصحيح. ففيما كان الخوارج يميلون الى رد مدلول الايمان الى التمسك بالشريعة والعمل بمقتضاه، حصره المرجئة فى معنى «حب الله ومعرفته والتسليم له»، وشددوا على ان الاعمال الصالحة، ليست دليلا على الايمان الصحيح٤، فالمؤمنون انما يدخلون الجنة بفضل اخلاصهم لله وحبهم له، لا بفضل عملهم ان ارتكب إثما ما، فإن اثمه لا يفسد ايمانه، ولا يحرمه من المكان الذى يستحقه فى الجنة٥، فالحكم الاخير عليه ينبغى، على اى حال، أن يترك لله، والسلطة السياسية لا يجوز أن تثار حولها الشبهات على أساس اعتبارات كلامية، اذ من حق الله وحده، ان يفصل فى صحة إيمان الحاكم، وايمان سائر المسلمين معاً٦.

(*) الفرق بين الفرق ص ٨٩.

أما فى ما يتصل بشروط الخلافة، فإن المرجئة وافقوا الخوارج فى بند واحد هام فى هذا الباب، هو ان اى مسلم اتصف بالتقوى ورأت الامة الاسلامية انه جدير بها، فهو مؤهل لتوليها، بصرف النظر عن كونه من قريش، قبيلة النبى، أو من سواها، بل حتى عن كونه عربيا (كما اشترط المحافظون)٧، أو غير عربى.

ومن الآراء المتحررة الأخرى التى قال بها المرجئة، ما نسب إلى جماعة من كبار علمائهم، من أن التصريح بأقبح أشكال الكفر (مثل الاقرار بالتثليث)، لا يستتبع بالضرورة، تهمة الكفر؛ وأن أرتكاب أكبر الآثام لايفسد إيمان المسلم، ولا يعرضه للهلاك، إن هو مات مقراً بوحدانية الله، وهذا الاقرار، فى رأى هؤلاء المرجئة، هو الشرط الوحيد للنجاة.

موقف الشيعة:

وثالث فرقة كبرى من الفرق الدينية- السياسية ظهرت فى غمرة الاضطرابات التى صدعت وحدة المسلمين، بعيد وفاة النبى، هى فرقة الشيعة، وهى بدون شك أهم فرقة تفرعت من الكيان الاسلامى. وكانت قد انبثقت، شأن الفرقتين الاخرين اللتين عرضنا لهما أعلاه، عن الكفاح السياسى الذى أستفحل فى ذلك العصر، ومن محاولة للتوصل إلى جواب واف عن مشكلة السلطة السياسية التى طرحها الخوارج بأسلوبهم المثير، فاذا قيل أن الخوارج قد ثاروا على الخليفة الرابع، بدافع الحرص على الحقوق الدستورية الصريحة، الخاصة بالخليفة المنتخب انتخاباً شرعياً؛ واذا قيل أن المرجئة قد احتجوا احتجاجاً معقول اللهجة على التصلب فى الرأى وتركوا الأمر جملة لحكم الله؛ فان الشيعة أنما أكتفوا بمعاهدة علي على التأييد القاطع المطلق، باعتبار أنه صاحب الحق الشرعى الوحيد فى الخلافة ٩. ولقد لجأ الشيعة، فى تأييدهم لعلى فى كثير من الأحوال إلى حجج نظرية هى دون الحجج الفعلية، وبنوا أكثرها على نظرة سابقة ومجردة للخليفة ومهامة، فدعوة أماماً، وذهبوا إلى القول أن الأمام ليس الخليفة الشرعى الوحيد للنبى الذى ينحصر حق الخلافة فى ذريته- وهم أهل البيت- وحسب، بل هو أيضاً المرجع الوحيد الموثوق فى تأويل الشريعة الالهية .

عصمة الامام:

وخلافا للخوارج الذين لم يتهيبوا قط قيام الفوضى السياسية، فإن الشيعة دعوا إلى حكم فردئ دينى (ثيوقراطى) مطلق. فقد ذهبوا إلى أن اختيار الخليفة أو الامام لا يكون بالانتخاب الشعبى (أو المبايعة)، كما اقتضى العرف الدستورى الذى درج عليه المسلمون فى اختيار الخلفاء الثلاثة السابقين، بل بالتعيين أو النص الالهى؛ فالنبى عندما ينص على خلفه أنما يمثل إرادة الله ١٠، ولما كانت أخص صفات الامام المميزة هى العصمة عن الخطأ وعن الزلل، كان أتهامه بخرق الشريعة الالهية، أو عصيان أوامر الله، مكابرة فلم يسغ أن يتخذ ذريعة لخلعه، كما فعل الخوارج، والاقدام على هذا الفعل يعرض للخطر وحدة الأمة السياسية، وقدسية الشريعة الالهية١١. يضاف إلى ذلك، أنه بحكم خطورة مهمته كظل لله على الأرض، وكمعلم معصوم، ومرشد أكبر للجماعة الاسلامية، فمنصبه هذا لا يمكن الاستغناء عنه، ولا يجوز، بالتالى، انقطاع سلسلة الولاية التى تضمن هذا المنصب، ففى أبان غياب «الأمام» لابد من الاعتبار أنه فى «غيبة» موقتة، فوجب عندها على جماعة المسلمين، أن يتدبروا أمورهم فى تلك الفترة، على أفضل ما يمكن، إلى أن تتحقق «رجعته» النهائية فى آخر الزمان ١٢.

رجعة الامام:

ومع أن أنصار على الأولين، حاولوا العثور على نصوص فى القرآن أو الحديث، تصلح أساساً لدعم شرعية دعواهم الدستورية، فمن الواضح أنهم استخرجوا أكثر بيناتهم الفقهية من اعتبارات نظرية أو اجتهادية. وقد استحوذت عليهم فكرة الامام المعصوم إلى حد أنهم راحوا يطلقون عليه، غير مترددين، صفات الهية أو شبه الهية، وقد نقل عن عبد الله بن سبأ (وهو متشيع قديم، كان يهودياً ثم أعتنق الاسلام) قوله أن علياً حى لا يموت وأنه سيعود فى آخر الزمان «ليرث الأرض»١٣. وللمذهب الشيعى أنصار آخرون كانوا، مع قبولهم مبدئياً بفكرة الأمام الذى لا يموت، يحصرون

بالامام المعصوم. ثم مغالاتهم فى التشديد على المنحى الشعائرى من مذهبهم، كما فى التنجس الذى ربما اتخذوه ذريعة، تميزهم عن أهل السنة والجماعة. ومع أنهم يجيزون ممارسة التقية فى تصرفاتهم الظاهرة، فان الفرق الاساسى بينهم وبين أهل السنة، ينبغى أن ينشد- كما يبدوا لنا- فى حرصهم الواعى والمتعمد على هويتهم الخاصة. وهذه السلبية النابعة من هذا الحرص، تبلغ أحياناً حد الغلو الفاحش، كما يشهد على ذلك القول الشيعى المأثور : «ما خالف الجماعة، فقيه الرشاد».

هذه الصفة بامامهم الخاص. فالاسماعلية مثلاً يعتبرون إسماعيل، المتوفى سنة ٧٦٠، وهو الابن الثانى للامام جعفر الصادق، الامام الأخير، ويدعون أنه فى غيبة موقتة؛ فى حين أن «الاثنا عشرية» يعتبرون الامام الثانى عشر فى تلك السلسلة، وهو محمد بن الحسن المهدى (ت ٨٧٨)، الامام الغائب الذى سيعود فى آخر الزمان «ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً» ١٤.

وفيما يتصل بالمسألة الكبرى الأخرى التى أثارها الخوارج، وتركوها أرثاً للمتكلمين اللاحقين، وهى طبيعة العقيدة أو كنه الايمان، فان موقف الشيعة منها يمثل بعض ظواهر ثورية بالنسبة لمؤرخ الفكر الاسلامى، فبينما نجد، مثلاً، الخوارج يصرحون بأن «كتاب الله» هو المرجع المذهبى والفقهى الأخير فى الاسلام؛ وانه، دون سواه، منبع التعليم الدينى. نجد الشيعة يجعلون الإمام منبع التعليم الدينيى ومن هنا دعيت فرق الشيعة المتطرفة، لا سيما الاسماعيلية، باسم «التعليمية» فى بعض الأحيان.

الرفض:

وفضلاً عن ذلك، فأن الشيعة، لما كانوا قد ألجئوا طوال التاريخ الاسلامى، إلى اتخاذ موقف الأقلية الناقمة، التى حيل تكراراً بينها وبين أمانيها السياسية، كان من الطبيعى أن يثوروا فكرياً على واقع الظروف الدينية- السياسية، وأن يلتمسوا، فى ميدان التجريد، ملجأً روحياً يلجأون اليه فى وقت الشدة، وهذا الاتجاه يصلح فى الغالب لأن يعلل، ليس فقط الروح الثورى الذى ألهب العديدين من زعماء الشيعة، طوال التاريخ الاسلامى، والنزعة الباطنية التى طبعت أفكارهم ومواقفهم، بل قد يعلل أيضاً تجاوبهم مع ابراز الفرق الكلامية العقلية فى الاسلام، أعنى المعتزلة ١٥، وأقرارهم حتى زماننا هذا بجواز الاجتهاد الصادر عن قضاة اكفاء فى مسائل الفقه، واستعدادهم ابداً للأخذ عن الفلسفة اليونانية بلا تردد، ومع ذلك فمن المفارقات الغريبة، أن جماعة من كبار علمائهم ١٦ قالوا بأشنع أشكال التجسيم والتشبيه، وربما كان ذلك من أجل ردم الفجوة الفاصلة ما بن الخالق والمخلوق، الذى يقتضيه قولهم

مواقف الغزالى الخاصة
إزاء مشكلات علم الكلام

١ - مشكلة العقل والنقل

٢ - مشكلة الحرية الانسانية

٣ - مشكلة رعاية الله للأصلح.

والغرض من علم الكلام عند الغزالى:

هو الزود عن حياض الاسلام بالرد على المبتدعه وهو يشترك فى هذا مع الفارابى الذى يقول إن صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل أو كما قال (إبن خلدون) علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية، بالأدلة العقلية والرد علي المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة.

أولاً : العقل والنقل: اختلف موقف الغزالى من العقل عن رأى المعتزلة والفلاسفة لأنه بنى المعرفة على التجربة الروحية والكشف الباطنى لأن اليقين عنده على ثلاث مراتب:

(١) إيمان العوام (٢) إيمان المتكلمين (٣) إيمان العارفين[١]

ومثال هذه الدرجات الثلاث أولا: أن يخبرك أحدا تثق فيه ثقة مطلقة أن الله موجود فتصدق ما يخبرك به بالسماع فقط (وهذا إيمان العوام).

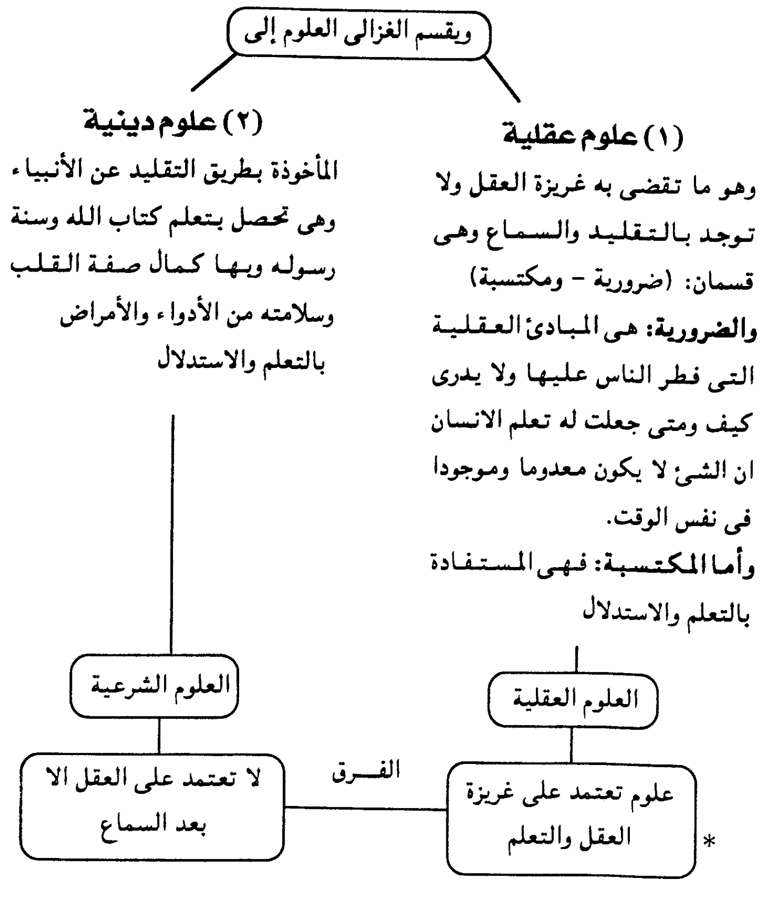
والدرجة الثانية: أن تسمع كلام شخص من وراء جدار ولا تراه فتستدل على وجود الشخص من كلامه دون أن تراه فيكون الاستدلال هنا أقوى لأنه يجمع بين الاخبار والسماع المباشر.

---

(١) أبو حامد الغزالى - المنقذ من الضلال، طبعة بيروت، ص٦٤.

وهذا إيمان المتكلمين الذين يجمعون بين العقل والنقل.

الدرجة الثالثة: وهى المعرفة اليقينية وهى أشبه بإيمان الصديقين والعارفين الذين يشاهدون الحق بأنفسهم وهو إيمان ينطوى على إيمان العوام المتكلمين لكنه إيمان يستحيل معه الخطأ والوهم.



(*) راجع أبو حامد الغزالى، القسطاس المستقيم، ص٣٣ كذلك راجع الإقتصاد فى الاعتقاد، ص٣٠.

ويصرح الغزالى بوجوب إتفاق العقل والنقل والظاهر والباطن ويرى أنه لا غنى للعقل عن السماع ولا غنى للسماع عن العقل.

يقول (كن جامعا بين الأصلين لأن المكتفى بالتقليد جاهل والمكتفى بالعقل مغرور - ولأن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية) فالشخص المريض يستحضر بالغذاء متى فاته الدواء! وكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية يعنى بالعلوم الشرعية.

ومن ظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الدينية فظنه صادرعن عمى بصيره، ومن ظن أن العلوم الشرعية مناقضة إنسل من الدين إنسلال الشدة من العجين.

لكن: ما هى قيمة المعرفة العقلية وما حدودها ؟

العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب العصى ثعبانا أو الحجر ذهبا.

وفى سبيل الحصول على العلم اليقينى شك الغزالى فى العلوم المبنية على التقليد ثم شك فى المحسوسات وفى الأوليات العملية ولم تعد نفسه الى اليقين الا بنور قذفه الله فى صدره وهذا النور هو مفتاح أكثر العلوم ولولم يكن العقل مستعدا بقوله ما خرج من الشك إلى اليقين*.

وقد هاجم الغزالى الفلاسفة لانهم أرادوا الاعتماد على العقل وحده فى تحصيل المعرفة فوصف معرفة الأمور الأبدية بطريق العقل وحده بأنها فضول وطمع فى غير مطمع. وانما تنال بالمكاشفة والكشف الباطنى.

والعقل عند الغزالى محتاج إلى معونة خارجية فرتب التعليم ابتداء من

(*) راجع أبو حامد الغزالى، المنقذ من الضلال، ص ص٧١:٧٣ راجع إحياء علوم الدين،جـ١ ،ص١١٦ ، جـ٤، ص٢٥٢، ٢٥٣.

(١)

حرية الانسان عند الغزالى

العلاقة وثيقة بين فكرة الحرية وفكرة التوحيد

ان الله واحد لا شريك له قادر عالم خالق ولا فاعل سواه لزم عن ذلك موقف جدى:

(١) موقف الجبرية ينفون الفعل الحقيقى ويضيفونه لله - ويزعمون ان الانسان لا قدره لا ولا استطاعه.

(٢) موقف القدريه من المعتزله: ان الانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها وهو مستحق عليها ثوابا أو عقابا فى الدار الآخرة، واما الله فهو حكيم عادل ولا يجوز أن ينسب اليه الشر والظلم - ولا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمرهم به - ولا أن يحكم عليهم بشئ ثم يجازيهم به - وقد منح الله الانسان عقلا وإراده وجعله قادرا علي الفعل وليس ورود التكاليف فى الشرع سوى ألطاف أرسلها الله للعباد ليحيى من حىّ عن بينه ويهلك من هلك عن بينه.

وللغزالى موقف من هذين الموقفين:

يتحدث الغزالى عن أقسام العقل على النحو التالى :

١ - العقل الطبيعى ومثاله أن يسقط الانسان فى الماء إذا وقف على سطحه.

٢ - الفعل الارادى: مثاله التنفس إما بالأنف أو بالحنجرة.

٣ - الفعل الاختيارى: ومثاله الكتابة بالأصابع والجبر ظاهر فى الفعل الطبيعى والفعل الارادى وأما الفعل الاختيارى فهو مظنه الالتباس ويقال فيه أن الانسان إذا شاء فعل وإن شاء لم يفعل وتاره يشاء وتاره لا يشاء فظن بعضهم أن هذا الفعل راجع إلى الانسان.

الله بقوله (إن الله علم جبريل الموازين وجبريل بلغها الى الأنبياء وهؤلاء نقلوها الينا بتعليمهم).

والغزالى يرى أن جميع المعارف المنتشرة فى البشر ترجع الى وحى الهى حتى لو كانت علوم الطب والنجوم والرياضيات فهى ليست من إختبارات العمل.

ثم هو يعلق هذا علي وضوح المعانى وبداهتها وهذا يعنى أن :

١ - العقل محتاج الى معونة خارجية.

٢ - القول بأن المحك الأخير للمعرفة وضوح المبادئ العقلية (وهو تعارض واضح).

لكننا إذا علمنا أن المعونة الخارجية لا تنفى بداهة العقل بل تقتضيها، وان معرفة صدق الموازين بالتعليم من النبى لا تنفى قيام العقل بالتحقق من صدقها لا نجد بين هذين الرأيين تعارضا.

فإذا أردنا أن نلخص موقف الغزالى من العقل قلنا:

(١) أحكام العقل صادقة بالجملة وإن كانت عرضة للخطأ.

(٢) إن إعتماد العقل على الشرع يهديه الى سواء السبيل ويزيل عنه بالصقل والجلاء ما علق به من الكدورة حتى يصبح مرآه مصقولة يحاذى بها شطر الحق.

(٣) ثم أن المعرفة العقلية تتأكد بالنور الذى يقذفه الله فى القلب.

(٤) العقل يحتاج إلى معونة خارجية فى حالتين الاولى شفاءه من الشك والثانية ارشاده الى الأمور الإلهية التى لا يمكنه الاطلاع عليها الا بطريق الوحى والإلهام.

وهنا يظهر لنا أن موقف الغزالى مختلف عن موقف علماء الكلام والمعتزله لأن العقل عنده محتاج إلى الاهتداء بالشرع والى تحقيق معارفه بالاتصال الوجدانى.

لكننا إذا تعمقنا فى تحليل الفعل الاختياري ظهر له وجهين:

فالعقل يحكم عليه إما بتردد وإما من غير تردد أو تحير.

فالأفعال التى يقطع بها العقل من غير تردد مثل حركة اليد الى دفع الابرة التى يقصد بها العين فلا جرم أن الارادة فى مثل هذه الأفعال تتبعث بالعلم والقدرة والإرادة ولكن من غير روية ولا فكر.

ومن الأفعال التى يتردد فيها العقل ويتوقف عن الحكم عليها فلا يدرى إن كانت موافقة أم لا سائر الأفعال التى تحتاج الى روية كالخروج من الدار.

فإذا حكمت الارادة بأن الفعل خير سمى فعلا إختيارا لذلك قيل أن العقل فى هذه الأفعال يحتاج الى التمييز بين خير الخيرين وشر الشرين.

ولا يتصور هنا ان تنبعث الارادة للفعل الا بحكم الحس والخيال والعقل - والارادة مسخرة إذن لحكم العقل، والقدرة مسخرة للإرادة، والحركة مسخرة للقدرة، والكل مقدر فى الانسان بالضرورة من حيث لا يدرى - وجميع ذلك حاصل فيه من غيره لامته يعنى كونه مجبورا ومعنى كونه مختارا أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل يكون الفعل جبرا، وحدوث هذا الفعل جبرا ايضا فكأن الانسان مجبرا على الاختيار*.

(*) راجع أبو حامد الغزالى، معارج القدس، ص٥٩ والاقتصاد فى الاعتقاد، ص٣ والقسطاس المستقيم،ص٢٢، ٣٣.

(٢)

قضية الثواب والعقاب

بعد أن تبين لنا أن العزالى من القائلين بالحرية المجبورة أو أن الكل جبر عنده - فما معنى الثواب والعقاب فى الآخرة؟

يجيب الغزالى:

لو أن الله خلق الانسان كامل العقل والحكمة والعلم وعرفه دقائق اللطف وخفايا العقوبات حتى إطلع على الخير والشر والنفع والضر - فإن هذا لن يمكنه من ان يزيد عما دبره الله ذرة أو يخفض ذره - وهولن يدفع مرضا أو يزيل صحة أو كمالا - بل إن كل ما خلقه الله وقسمه بين عباده من رزق وسرور وحزن وعجز وإيمان وكفر وطاعة ومعصية هو عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو الواجب على ما ينبغى وليس فى الامكان أحسن منه ولا أتم ولا أكمل.

ولو لم يتفضل الله بفعله لكان بخلا يناقض الجود . وظلما يناقض العدل.

والجاهل أن الخير والشر أمر مقضى به، وكان القضاء به واجب بعد سبق المشيئة، فلا راد لحكم الله ولا معقب لقضائه وأمره وما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك.

والنتيجة أن الله لا يسأل عما يفعل. وإذا كلف الناس فأطاعوه لم يجب عليه الثواب بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقهبم وإن شاء أعدلهم ولم يحشروهم ولا يبالى لو غفر لجميع الكاذبين وعاقب جميع المؤمنين.

(٣)

رعاية الله للأصلح

ذهبت المعتزلة إلى القول أن الله لا يستطيع أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم وخيرهم وان هذا الذى فعله نهاية طاقته وآخر قدرته.

يقول النظام - أن الله يقدرعلى فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده فى الدنيا ولا يقدر على ما ليس فيه صلاحهم وأما فى الآخرة فالله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد من عذاب أهل النار شيئا أو ينقص شيئا ولا يستطيع أن ينقص من نعيم أهل الجنة.

وهى فكرة مأخوذة عن قدماء الفلاسفة الذين يقولون (أن الجواد لا يجوز له ان يدخر شيئا من جوده وكرمه، فما أبدعه وأوجده هو المقدور له - ولو كان فى عمله ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه وأوجده نظاما وترتيبا وصلاحا لفعله لأنه جواد. والجواد لا يبخل على مخلوقاته.

لم يأخذ الغزالى بهذه الفكره لأنه لو فعل لجعل إرادة الله مقيدة بما فيه صلاح الانسان وخيره لذلك بنى رأيه على أصول عشرة:

١ - أن كل حادث فى العالم هو فعل الله وخلقه واختراعه .

٢ - لا خالق سواه (فالله خلق القدرة والمقدور جميعا - والاختيار والمختار جميعا - فالقدرة وصف للعبد وخلق للرب وليست بكسب له.

٣ - إن فعل العبد وإن كان كسبا له فلا يخرج عن كونه مرادا لله فلا يجرى فى الكون أى شئ الا بقضاء الله. (كالخير والشر والنفع والضر والاسلام والكفر، والفوز والخسران، والغوايه والرشد والطاعة والعصيان، والشرك والايمان)

٤ - إن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع والتكليف.

٥ - يجوز على الله ان يكلف الخلق ما لا يطيقونه.

٦ - إن الله قادر على إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق.

٧ - إن الله يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح بعباده لأنه لا يعقل فى حقه الوجوب.

٨ - ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبتان بالشرع لا العقل.

٩ - إنه ليس من المستحيل ان يبعث الله الأنبياء - فحاجة الخلق الى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء.

١٠- إن الله أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للأنبياء وناسخا لما قبله وايده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة.

وهو بهذا يخالف أصول المعتزلة الذين يقولون أن الخلق والتكليف واجبان على الله وان الله لا يكلف الخلق الا ما يطيقونه وأنه لا يعذب العبد من غير جرم سابق وأنه لا يفعل بعباده الا ما يرى فيه مصلحة لهم - والأصل الأول والثانى« يؤكدان موقف الغزالى من الحرية *.

(*) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى الخامسة ص٨٢.
راجع أيضاً إحياء علوم الدين، جـ١، ص١١٦.



تتمايز العلوم باختلاف موضوعاتها كما تتمايز باستقلال مناهجها وإذا اشتركت بعض العلوم أو تقاربت فى موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه فانها لا بد أن تتمايز بوجه ما فى كل من هذين الجانبين.

مثال: العلوم اللغوية والعلوم الطبية والعلوم النفسية وسائر الدراسات الانسانية تشترك فى أن موضوع بحثها هو الانسان بوجه عام ولكن لكل منها زاوية من الاهتمام ولونا من التخصص فى تناول هذا الموضوع المشترك أى الاختلاف فى الحيثية وإن إتحد الموضوع.

كل علم من العلوم المتخصصة المتفرعة له أساليبه وأدواته البحثية والمنهجية ومتطلباته الخاصة به وإن استفاد بغيره أو اشترك معه فى الأسس المنطقية العامة التى تقوم عليها تلك المناهج والأدوات.

مثل: استفادة البحوث الانسانية والاجتماعية منهجيا من العلوم الرياضية والطبيعية فى إنها برغم خصوصية الظواهر التى تدرسها تلك البحوث الانسانية والاجتماعية أخذت بدورها تصطنع أساليب الاستقراء والاحصاء وتستخدم صورا من التجربة والملاحظة.

- ولما كان علم الكلام واحدا من العلوم الشرعية الاسلامية فإنه من الطبيعى أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء فى مصادر استمداد الاحكام والأفكار أو فى كيفية صياغتها ومن الطبيعى أيضاً ان يتميز عنها بوجه ما. ولهذا العلم مزيد اتصال بحكم طبيعته وموضوع بحثه بالفلسفة والدراسات العقلية وقد خاض رجاله حربا مستمرة ضد الاتجاهات الفكرية والعقائدية المخالفة للاسلام. وعلم الكلام بدأ كغيره من العلوم الانسانية معتمدا

على كل من العقل والنقل مر بمراحل تطور وعوامل تأثير متباينة وتفاوت مدى إعتماده على كل من هذين القطبين (العقل، النقل) حتى غلبت عليه النزعة العقلية فسنعرض أولاً للدليل العقلى ومدى الاعتماد عليه لدى المتكلمين ثم للدليل النقلى ومحبيه.

(١) الدليل العقلى ومكانته فى البحوث الكلامية

اذا كانت وظيفة علم الكلام دراسة الاحكام الاعتقادية بإعتبارها الاصول التى تقوم عليها سائر الاحكام الفقهية فلا بد أن يعتمد على الأدلة المنقولة عن النبى (صلى الله عليه وسلم) سواء كانت قرآنية أو بنوية. لكن ذلك لا يعنى الاعراض عن الأدلة العقلية التى تكشف عن الموافق لما يتضمنه النقل ما دام الوحى قد أمر باستخدام العقل وحث على النظر والاعتبار. وهكذا بدأت البحوث الكلامية معتمدة على العقل والنقل معا وإن كانت نتائج الاستدلال العقلى لا تعتمد أحكاما نهائية الا اذا صدق عليها الشرع.

إن العقل والنقل هما مصدرين للإستدلال فى علم الكلام وسوف نتناول مصدر الاستدلال الأول فى علم الكلام وهو (العقل) أو الدليل العقلى. متضمن فى ثلاث نقاط وهما:

أولاً : النظر العقلى طريق للمعارف الاعتقادية.

ثانياً : وجوب النظر العقلى.

ثالثاً : اعتراضات ضد النظر العقلى.

أولاً : النظر العقلى طريق للمعارف الاقتصادية:

أكثر المتكلمين وخاصة الاشاعره والماتريديه والمعتزله قرروا:

١ - ان الدليل العقلى مقبول فى مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعى.

٢ - ان المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقل جميعا.

وربما بالغ البعض منهم فى الاعتماد على الدليل العقلى والتهوين من قيمة الدليل النقلى.

(أ) المعتزلة: فالمعتزلة على لسان شيخهم واصل ابن عطاء مؤسس هذا المذهب يقولون: (إن الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، حجة عقل، أو إجماع من الأمة) كما يقرر أحد رجالهم فى القرن الرابع أن الدلائل أربعة: (حجة العقل، الكتاب، السنة، والاجماع).

(ب) الاشاعره: شيخهم الأول أبى الحسن ويقررون : أن جملة الطرق التي تدرك بها العلوم تنحصر فى خمسة (العقل، الكتاب، السنة، الاجماع، القياس).

يقسم الأمدى وهو أحد متأخريهم العلوم إلى: بديهية ضرورية وإلى نظرية كسبية ويقول أن الثانية إنما تستمد من الاول بواسطة النظر العقلى الذى قد يبدأ بالشك لينتهى بالعلم والمعرفة الجازمة القطعية إذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر.

(٣) الماتريديه: يقرر الماتريدى فى (كتاب التوحيد): (أن أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل) ويحلل ذلك بقوله: (الأصل فى لزوم القول بعلم النظر وجوه وهى:

١ - أحدهما الاضطرار اليه فى علم الحس والخبر فيما يبعد عن الحواس.

٢ - وفى تعرف الآيات بما يتأمل فيها من قوى البشر وأحوال الآتى بها ليظهر الحق بنوره والباطل بظلمه . فى قوله: (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم).

ثانياً: وجوب النظر العقلى:

المعتزلة والاشاعره يرون وجوب الاستدلال والنظر العقلى فى أصول العقيدة وعدم الاكتفاء بالتقليد فيها، ويختلفون مع الآمدى فى أنه أجمع على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى واجب غير أن طريق ادراك وجوبه عندنا الشرع أما عند المعتزلة قولهم: إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع.

وكان الخلاف بين الفريقين (المعتزلة، الاشاعره) هو الخلاف حول طريق وجوب النظر: أهو شرعى أم عقلى. وهذا يرجع الى الخلاف المبدئى حول التحسين والتقبيح العقلين فالمعتزلة قالوا بالوجوب العقلى أما الاشاعره فذهبوا لانكارهم التحسين والتقبيح العقلى إلى أن وجوب النظر العقلى مستفاد من الشرع واستدلوا على ذلك:

(أ) بالعديد من النصوص مثل قوله تعالى (قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض). وقوله تعالى(إن فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) مما يدل ظاهره على وجوب النظر طلبا للمعرفة الاعتقادية.

(ب) بالاجماع: حيث يقول الاشاعره أجمعت الامة على وجوب معرفة الله وهى لا تتم الا بالنظر وإذ هى أمر غير بديهى.

هناك ثلاث آراء حول وجوب النظر العقلى وهى كالآتي :

١ - نجد أن بعض المتكلمين تشدد فى إيجاب النظر العقلى فى أمور العقيدة علي كل مكلف مما قد يبدو لونا من التعسف.

٢ - وهذا الرأى الأول دعا البعض إلى إنكار هذا الوجوب قائلين:

(إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا النظر والاستدلال بل أمكن حصولها بطريق آخر وهو:

١ - إما بأن يخلق الله تعالى للمكلف العلم بذلك من غير واسطة.

٢ - وإما بأن يخبره من لا يشك فى صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة.

٣ - وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها من غير احتياج إلى دليل ولا تعليم.

(جـ) الفريق الثالث : يتخذ موقفا وسطا وأقرب الى التسامح إذ يقول: (نحن إنما نقول بوجوب النظر فى نسق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغيرالنظر والا فمن حصلت له المعرفه به من غير النظر فالنظر فى حقه غير واجب).

- يتساءل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية والنظرية عن : (أول واجب على المكلف) أهو المعرفة نفسها، أم النظر الموصل إليها، أم أول أجزاء النظر، أم الشك الباحث على النظر؟ والمقصود بالشك هنا هو الشك الارادى المنهجى أى القلق الداعى إلى الشروع فى البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك فى أمور العقيدة.

ثالثاً: اعتراضات ضد النظر العقلى :

(أ) **طائفة هندية** يسميها المتكلمون (السمنية): وزعموا أنه لا يعلم شيئ إلا من طريق الحواس الخمس وأبطلوا العلوم النظرية جميعا.

(ب) **السوفسطائية:** وهم فئات ثلاث :

١ - **العنادية:** أنكرت حقائق الاشياء وزعمت أنها أوهام وخيالات باطلة .

٢ - **العندية:** أنكرت ثبوتها وزعمت انها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقدنا الشئ جوهر فجوهر أو عرضا فعرض.

(جـ) **اعتراضات** أخرى لطوائف من المسلمين كالحشوية وغيرها: إن فى كل عصر عوام لا يستطيعون النظر وقد قضى النبى صلى الله عليه وسلم بصحة إيمان امثال هؤلاء دون مطالبتهم بالنظر أو الدليل. بل لقد أنكر النبى صلى الله عليه وسلم البحث فى مثل هذه المسائل مما يوجب الكف عن النظر والجدال فيها.

الاجابة على كل من هذه الاعتراضات

(أ) يجيب البغدادى: عن الاعتراض الاول بتوجيه سؤال وهو: بماذا عرفتم صحة مذهبكم؟ فإن قالوا: بالنظر والاستدلال هذا يخالف قولهم وإن قالوا: بالحس قيل لهم: إن العلم بالحس يشترك فى معرفته أهل الحواس السليمة وما لنا ان نعرف صحة قولكم بحواسنا. وبذلك صح الطريق إلى العلم بصحة الاشياء إنما هو النظر والاستدلال.

(ب) يتصدى (التفتازانى) للاعتراض الثانى الذى يشكك فى الحسيات والعقليات جميعا قائلا: إنما نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان (أى الدليل العقلى) وأنه لو لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت وإن تحقق فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق.

(جـ) يرد (الآمدى الأشعرى) على الاعتراض الثالث وخلاصته كالآتى:

١ - إن المعرفة الاستدلالية اجمالية وتفصيلية: فمن المتكلمين من قال بأن الاجمالية واجبه على العوام اما التفصيلية فهى فريضة العلماء ولكن اذا كان الاعتقاد صحيحا من غير دليل فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب.

٢ - أما عدم النقل عن النبى واصاحبه فيرجع فى نظر الآمدى إلى :

(٢ -١) أنه لم يكن فى زمانهم ما يدعوا الى تحرير الادلة ودراستها على النحو المعروف.

(٢-٢) كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبا فى التفسير والحديث والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ والاحكام الفقهية مع الترتيب الخاص. وقد دعا القرآن إلى النظر والاعتبار ونبه على طرق النظر.

(٣-٣) أما الزعم بأن النبى صلى الله عليه وسلم أنكر على النظر العقلى فيرفضه الآمدى بشده لما ثبت من وجوب النظر بالنص والاجماع. ويرى أن التخصيص ضرورى حيث أن الآيات والاحاديث الوارده فى النهى عن المجادلة فى الدين فهى خاصة حيث كان الدافع إلى هذا النهى هو الهوى أوجب الغلبة والتشكيك فى الحق.

(د) إن الاعتداد بالعقل طابع عام للفكر الكلامى الاسلامى وهو سمه المدارس الكلامية، هناك طوائف من أدعياء السلفية والنصية: كالماتريديه، السلف، الفرق الشيعية (الاسماعيلية، الزيدية، الاثناعشرية)، الصوفية (كالغزالى والقشيرى والمحاسبى) وسنتناولهم فى الآتى:

١ - **الماتريدية:** اتضح عليهم الطابع العقلى وهم يجرون على سنن شيخهم النسقى الماتريدى ويقول: (كل عاقل بالغ يجب عليه بالعقل أن يستدل بأن للعالم صانعا كما استدل عليه ابراهيم وأصحاب الكهف ومن لم يبلغه الوحى لا يكون معذورا بخلاف ما قالته المتقشفه الحنابلة والأشعرية).

٢ - **السلف:** يظن بهم البعد عن استخدام العقل فى سائل العقيدة فهم يعتمدون عليه فى إتخاذ المعجزه دليلها على صحة الرسالة، ويقول ابن الجوزى الحنبلى (إن أعظم النعم على الانسان العقل لأنه الآلة فى معرفة الإله) والسبب الذى يتوصل به الى تصديق الرسل).

إن السلفية يحتجون فقط بالقرآن من حيث اخباره بالعقائد لا من جهة اثباته لها بالبراهين العقلية.

٣ - من الفرق الشيعية:

(٣-١) الاسماعيلية: برغم نظريتهم فى التعليم الباطنى لم ينكروا نظريا أن للعقل دورا ما وانتهى بهم الأمر الى التحرر من كل قيود النص الدينى.

(٣-٢) الزيديه: ارتبطوا منذ نشأتهم بالاعتزال

(٣-٣) الاثنا عشرية: انتهوا الى تبنى منهج المعتزله فى التفكير الكلامى وإن خالفوهم فى بعض النتائج والمواقف.

٤ - الصوفيه: كالغزالى والقشيرى والمحاسبى وهم أصحاب منهج الكشف والرياضة الروحية وقد أعلوا من قيمة العقل ومعارفه.

أما الكشف أو الالهام عند المتكلمين فهو ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق.

هكذا تبين ان الأخذ بأدلة العقل أمر تلتقى عليه المدارس الكلامية جميعا ولم يكد يخرج على هذا الاجماع الا (الحشويه) الذين يرد عليهم الآمدى الاشعرى بقوله: (أما قول الحشويه: أنه لا طريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات الا بالكتاب والسنة ففى غاية البطلان). فإنا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم وما يتعلق بأحكام الجواهر والاعراض وغير ذلك من المسائل العقلية. وليس مدرك ذلك كله غير الادلة العقلية.

إن الفكر الكلامى لا يقوم على العقل وحده وإنما هو دائما يتردد بين قطبى العقل والنقل وإن تفاوت اقترابا وبعدا من كل منهما.

٢- الدليل النقلى - وحجيته وعلاقته بالدليل النقلى

أولاً : موقف المعتزله الأوائل من الدليل النقلى :-

- لم يكن المعتزله هم أول المشتغلين بمسائل العقيده فى البيئةالاسلامية فقد سبقهم وعاصرهم العديد من أئمه السلف (كالحسن البصرى وأبى حنيفه وغيرهم) .

وقد استند هؤلاء الأئمة فى بيان الاحكام الاعتقاديه على الكتاب والسنه أولا ثم على العقل والرأى بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلى والدليل العقلى معا مع الاعتداد أساسا بالأول منهما .

- ولما جاء المعتزله رفعوا من مكانه العقل وكادوا يسوون بينه وبين النص تماماً، وأخذت النزعة العقليه لديهم تنمو وتتزايد حتى جعلوا للدليل العقل فى ميدان الكلام منزله قد تعلو على منزله الدليل السمعى .

- ويشمل الدليل السمعى عند المعتزله ثلاثه أمور :

(أ) القرآن

(ب) الاجماع

(جـ) الخبر المجمع عليه أى المتواتر أو المشهور

وذلك يفهم من كلام واصل ابن عطاء فى الآتى :-

أ- القرآن : فإنهم جميعاً يعتمدون عليه بطبيعه الحال ولكن إسرافهم فى استخدام سلاح (التأويل) يدعوهم إلى مخالفه ظواهر النصوص القرآنيه غالباً بحجه التنزيه .

ب- الاجماع : قد شكل النظام فى وقوعه وفى حجته .

جـ- الأحاديث : يبدو أن واصل لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور من الأخبار ثم جاء عمرو بن عبيد فشكك فى الروايه والرواه .

- ولكن من الانصاف أن نشير هنا إلى أن هذه النزعة الا عتزاليه إزاء الدليل السمعى وخاصة (الاحاديث) قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك ولو من الناحيه النظريه، غير أن الفكره التى انتهى إليها التفكير المنهجى عند المعتزلة والتى يمكن أن نسميها (فكره الدور) قد قضيت من الناحيه العمليه على هذا التوازن الطارئ بين العقل والنقل عند المعتزلة .

ثانياً : فكرة الدور وآثارها المنهجيه :

- هذه الفكره تقوم على أن العقل أصل للشرع إذبه عرفت صحه الشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعى على أيه مسأله من المسائل الكلاميه المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة البنوة وإلا صار الأصل فرعا وذلك دور باطل ومتناقض . والنيتجه اللازمه لذلك ألا يقبل الدليل السمعى فى أمهات مسائل (العدل، التوحيد) وأن يقتصر مجاله على السمعيات التى لا مجال للعقل فيها وعلى المسائل التى لا يتوقف عليها ثبوت صحه النبوه .

- وبيان ذلك فى منطق المعتزله أنه لا يجوز الاستدلال بالسنه والاجماع على مسائل العدل والتوحيد.

- وهكذا قسم المعتزله مسائل علم الكلام ثلاثه أقسام :-

(أ) المسائل الأساسيه: التى تتوقف عليها صحه النبوه من أصول النظر والألوهيه أى مسائل العدل والتوحيد (فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده) .

(ب) مسائل السمعيات: التى لا مجال للعقل فيها، كمقدار الثواب والعقاب وأحوالهما (ولا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده) .

(جـ) ما خرج عن الأمرين السابقين كبعض الكلمات الإلهيه: التى لا تتوقف عليها صحه النبوه (فيقبل الدليلان أن معاً) .

ثالثاً : موقف الأشاعره من الدليل النقلى وتطوره :

- تعريف الاشاعره للدليل السمعي وهو يقرب من كلام المعتزله :

فى العرف: هو الدليل اللفظى المسموع .

فى عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعى .

عند الإشاعره: منقسم إلى : الكتاب، السنه، إجماع الامه، القياس، الاستدلال .

فى عرف المتكلمين: فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعى فلا يريدون به غير الكتاب، السنه، إجماع الأمه .

- أما موقفهم من هذا الدليل فقد مر بمراحل مختلفه :

أ- بدأوا أول الأمر متحفظين بضرب من التوازن بين العقل والنقل .

ب- ثم أخذت كفه العقل ترجح على حساب النقل .

جـ- ثم حاول الآمدى بعد ذلك تحقيق نوع من التوازن مره ثانيه .

- ويؤكد الاشاعره على امتزاج النزعة العقلية والنقلية فى التفكير الأشعرى منذ بدايته كالغزالى والجوينى مستندين إلى أدلة الشرع والعقل معاً فى مسائل الكلام كلها كمسألة وجود الله وغيرها من المسائل الكلامية .

- رفض (الباقلانى) الاساس الذى قامت عليه فكره الدور و،يتضح ذلك فى رده خلال كتابه: (إعجاز القرآن) على من زعم أن إثبات وحدانيه الله تعالي يكون من جهه العقل فيرى أن القرآن كلام الله إذا ثبت اعجازه بالتالى ثبت صدق الرسول وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدق واجب الاتباع .

- يتحدث (ابن تيميه) عن طريقه متأخرى الاشاعره فى إثبات بعض الصفات بالعقل وبعضها الآخر بالسمع. ثم ظهرت بوادر التطور المنهجى باتجاهها المتزايد نحو العقل .

- يقول البغدادى: (إنما أضيفت العلوم الشرعيه إلى النظر لأن صحه الشريعه مبينه على صحه النبوه، وصحه النبوه معلومه عن طريق النظر والاستدلال ولو كانت معلومه بالضروره من حس أو بديهه لما اختلف فيها أهل الحواس أو البديهه). وفى هذا ميل إلى أن العقل أصل للشرع .

- نجد أن (الجوينى) يأخذ عن المعتزله تقسيمهم الثلاثى للمسائل الكلاميه: ما يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بهما معاً. وهذه هى نظريه الدور عند المعتزله تماما .

- كما نجد عند (الغزالى) نفس التقسيم الثلاثى للمسائل الكلاميه. ويقول فى الاقتصاد : (إن ما لا يعلم بالضروره ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما علم بهما ، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع إذا لشرع يبنى على الكلام فما لم يثبت الكلام النفسى لم يثبت الشرع). ومن بعد الغزالى نجد أن المنهج العقلى قد غلب على الكلام كله .

- ونلخص موقف الآمدى من هذا الدليل السمعى فى المباحث الكلاميه بقوله :

هل الدليل السمعى يفيد اليقين أم لا ؟.

(١) ذهب الشويه إلى أنه مفيد لليقين حتى بالغوا وقالوا : لا يعلم شيئ بغير الكتاب والسنه.

(٢) ذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين لأنه موقوف على أمور ظنيه غير قطعيه .

فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهه ومع سائر النصوص الشرعيه من جهه أخرى . ومما يجعل الدلاله غير قطعيه أن نقل معان ألفاظ اللغه عن أصحابها آحادى فى الأكثر على أن اللفظ الواحد والعباره الواحده تحتمل اكثر من معنى .

- ينتقد الآمدى الرأيين السابقين :

(١) **رأى الشويه:** فلأن النبوه لا تثبت بغير العقل .

(٢) **الرأى الآخر:** فإن دعواهم أن الدليل السمعى مطلقا لا يفيد إلا الظن إنما تصح ان لو لم تقترن به قرائن تعيد القطع .

- ونجد أن الفكر الاشعرى قد انتهى فى تطوره من الناحيه المنهجيه إلى القبول بفكره الدور الاعتزاليه التى تقسم المسائل الكلاميه اقساما ثلاثه وذلك الاسباب التاليه :-

(١) أن العقل أصل للشرع .

(٢) أن دلاله النصوص الشرعيه على معانيها ظنيه فى الغالب بحكم طبيعه اللغه . ومن ثم فهى لا تقوى على معارضه الدلاله العقليه القطعيه وعدم الاعتماد على أحاديث الآحاد فى أمور العقيده.

رابعاً : أثر فكره الدور خارج نطاق الاشاعره :

- نجد أن فكره الدور قد تسربت إلي واحده من أكثر المدارس الكلاميه محافظه وهى المدرسه (الحنبليه) فنجد أن متكلما بارزا منها وهو (أبو يعلى) يقرر هذه الفكره بما يترتب عليها من تقسيم ثلاثى للمسائل الكلامية وإن كان عمليا لم يتأثر كثيرا بهذا المبدأ الاعتزالى .

- ونظرا لخطوره هذه الفكره وأثرها البالغ على التفكير المنهجى لدى المتكلمين نظرياً وعملياً يكون من المناسب أن نناقشها معتمدين إلي حد كبير على فكر الامام ابن تيميه وعلى أفكار بعض من تأثر به ،من المتكلمين أنفسهم .

نقد هذا الموقف المنهجى لمتأخرى المتكلمين :-

- ان التوازن الدقيق الذى كان المتكلمون الأوائل يحرون بإقامته بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز :-

١ - فنجد لدى الرازى والامدى : أن كفه العقل رجحت فى المسائل الكلامية الى حد كبير حتى كادت تعصف بالدليل النقلى تماما.

٢ - المذهب الاعتزالى : ايضا يقول بالتحسين والتقبيح ويرى وجوب النظر بالعقل ولو لم يرد الشرع.

٣ - اما الاشاعره: يرفضون التحسين والتقبيح العقلين ويرون ان النظر غير واجب لولا الشرع فإنه يبدو غير مفهوم.

ونجد ان ابن تيميه قد ألف كتابه (الموافقة) لنقد طريقه الرازى والآمدى ومن تبعهما فى تقديم العقل على النقل. ويمكن تلخيص ما ورد فى هذا الكتاب

والاسس التى بنى عليها هؤلاء الاشاعره موقفهم من الدليل السمعى فى أربعة أمور هى :

١ - كون الادلة السمعية ظنية الثبوت فلا يستدل بها على القطعيات.

٢ - مسألة ظنية الدلالة وترجع فى الجمله الى طبيعة اللغة.

٣ - فكرة الدور - الذى يرونو بها نوع من التناقض.

٤ - تقديم العقل على السمع عند التعارض.

وسنناقشها فيما يلى :

١ - مسألة ظنية الثبوت: إن الدليل السمعى عند المتكلمين هو الكتاب، السنة، الاجماع.

أ - بالنسبة للكتاب فتواتره ثابت جملة وتفصيلا وهذا مجمع عليه من المسلمين فماذا يمنع من الاستناد الى آياته وكلها قطعية الثبوت.

ب - الحديث: رفض الآمدى استدلال الاصحاب بالحديث فى مسائل الكلام مع انه يقرر بنفسه فى الأحكام ان سنة المتواتر الذى (إتفق عليه الكل بانه مفيد للعلم وان العلم الحاصل عنه ضرورى وكذا خبر الواحد اذا احتفت به القرائن، ويصفها جملة بأنها لا تفيد الا الظن والتخمين من الواجب ان نذكر ان الآمدى يعتمد علي الأحاديث فى باب السمعيات ولو لم تبلغ دربه التواتر كما فعل فى مسألة الشفاعة والصراط وعذاب القبر وغيرها.

حـ - الاجماع: الآمدى يصرح باعتباره حجة فى مسائل العقيدة ويدافع عن الاجماع وامكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص ومع ندره وقوع الاجماع يتوافر الكثيرون على نقله مما قد يبلغ به درجة التواتر، إذن فلا

يمكن المجازفة بوصف الادله السمعية جميعا بانها ظنية الثبوت أو الاعراض عنها بسبب هذه الشبهة.

٢ - مسألة ظنية الدلالة: واما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معانى مفرداتها وصيغها بطريق أحادى وبسبب مرونة النحو والتصريف والنظم البيانى تقديما وتأخيرا ومجازا وحذفا.

أهم تلك الافكار:

أ - قال الامام فخر الدين الرازى والآمدي (وإن اللفظ القرآنى من الأول أى المتواتر) إذن فلا يحق لهم وصف الادلة السمعية بكونها ظنية لان نقلها احادى هكذا على وجه الاجمال.

ب - اما المجاز ونحوه فهى وسائل للابانة عن الغرض والمدلول وقد عرض الآمدى فى الاحكام ان المجاز ليس كذبا لأن القرينة تدل على زن المراد المحنى المجازى لا الحقيقى وربما كان المجاز افصح وأقرب ان تحصيل مقاصد المتكلم البليغ من الحقيقة. وقد احتوى القرآن على نوعين من الايات المحكمات والمتشابهات فقوله تعالي (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون) لا بفهم الا فى ضوء الآية الأخرى : (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير).

- ونجد ان ابن تيمية فى كتابه (الموافقة) يبين ان الدلالة السمعية تفيد اليقين والقطع ويبطل قول من زعم تقديم الادلة العقلية تماما.

٣ - مسألة الدور : أساسها انه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله وكمالاته وافعاله التى منها ارسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات فاذا ما ثبت صدق الرسول امكن ان تأخذ عنه ما بقى من أمور العقيدة وهى السمعيات ولكن هناك عدة وجوه وهى :

أ - انه من الممكن النظر الى آيات القرآن كنصوص مقدسه وأوامر ملزمة وعندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة ولكن من الممكن النظر اليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية.

ونجد أن هناك من أعرض عن الاستدلال بالكتاب والسنه بحجة انها نقلية أو لفظية أو سمعية فهى لهذا ظنيةلا تصلح للقطعيات ومنهم من كانت ادلته عقلية الا انها فى غالبها أفكار وأقوال منقولة أو مروية من كتب شيوخهم.

ب - من الممكن للناظر فى أمور الدين ان يبدأ بإثبات النبوه اولا فإذا تبين له صدق الرسول بالعقل تبعه فى كل ما جاء به سواء فى الإلهيات او اكثرها عقليات محضة أم فى غيرها من السمعيات والاحكام العملية التي قبلوا فيها الدليل الشرعى.

ويقول ابن الوزير : (أنه بعد اثبات النبوه لم يبق بعد تصديق الرسول بدلالة المعجزات الباهرات الا اتباع الدين المعلوم الذى جاء به لا أستنباطه بتدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة.

حـ - هذه لو سلمنا لهم بكون العقل والنظر أملا والشرع فرعا عنه فكيف وهناك من يقول كالآمدى بان صحة الشريعة لا تتوقف على النظر العقلى وإن دلاله المعجزه على صدق الرسول ضرورية وإن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق اركانها مكابر جاحد للضرورة.

إنه لم يكتفى بتقرير هذه الحقيقة بل يستخدمها فى الرد على من اعترض من الخصوم على استدلال الاشارة لصفة الكلام بالاجماع وزعم ان فى ذلك دوراً من حيث ان الاجماع يستند الى قول الرسول : (لا تجتمع أمتى على ضلالة) وصحة الرساله مبنية على ثبوت صفة الكلام.

٤ - تقديمهم العقل على السمع عند التعارض:

نتائج فكرة الدور - فكره الدور يمكن ان تحول دون الاستناد الى النصوص الشرعية تماما متى بدت معارضه العقل وقد صور ذلك ابن تيميه فى كتابه الموافقة إذ قال: (اذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية فإما ان يجمع بنيهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما ان يردا جميعا وأن يقدم السمع وهو محال لان العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو أصل النقل فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل جميعا فوجب تقديم العقل ثم النقل اما أن يتأول وإما أن يغوض.

- نجد ان الفكرة التى توفر ابن تيميه على نقدها فى كتابه وهى أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلى وأنها لا تعتبر يفينه الا بعد الاستدلال على عدمه. وهى ضعيفة للوجوه الاتية:

أ - أنه من الممكن معارضة القانون بنقضيه دون الاحساس بأية أزمة عقلية وهذا قد يعنى وجوب تقديم النقل ولكن لو ابطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل وذلك لان العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به وهذه معارضة جدلية لا تحل.

ب - أن النقل والعقل لا يمكن ان يتعارضا حقيقة فكلاهما حق والحق لا يتناقض، ويقول ابن تيمية انه لا شك ان الجمع بين الادلة عمل جاد وبناء اما الاسقاط لأحد الدليلين المتعارضين فهو دفع للمشكلة بالهروب منها.

حـ - هناك فكرة تطرفيه زعمها الرازى من ان دلالة السمع لا تتم او تصل الى مرتبة اليقين الا باسقاط المعارض العقلى المحتمل والا فمع احتمال وجوده لا تزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية ورفض الآمدى هذه الفكرة ونقدها فى

(الاكبار) يرد عليها بقوله: (اما ما قيل فى بيان أن الدليل السمعى ظنى فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع.

وعلى الرغم من ان الآمدى يقع أسيرا لهذا الموقف المنهجى من الناحية العملية الا انه ينتقده من الناحية النظرية.

وفى النهايةيدعو الغزالى وابن رشد وابن تيميه للعوده الى التوازن التقليدى فى علم الكلام بين النقل والعقل.

مراجع الفصل

١ - أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة بالقاهرة ١٩٨٢م.

٢ - الجوينى، الإرشاد فى أصول الاعتقاد، نشرة الخانجى القاهرة، ١٩٥٠م.

٣ - التفتازنى، شرح العقائد النفسية، ط كراتشى باكستان، نشر نور محمد، وشرح المقاصد استنول ١٣٧٧هـ.

٤ - مناهج الأدلة فى عقائد الملة، المقدمة ص٢٠ مقدمة د.قاسم.

٥ - على سامى النشار (الدكتور)، مناهج البحث عن مفكري المسلمين. ص١٣١ . ١٣٢.

٦ - إبراهيم ياسين (الدكتور)، بحث الخيال عند ابن عربي، فى كتابه، دراسات فى التصوف الاسلامى والفلسفة الروحية وبحث الخيال فى كتاب الدكتور، محمود قاسم، والنشار، فى نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام.

- المسعودى ، مروج الذهب ، ج ٤ ، ص ٣٩١ وما بعد ، الطبرى ، تاريخ الرسل ، ج١ ص ٣٣٤٠ ـ ٣٣٦٠ وما بعدها . Hittl, History of the Arabs, pp. 181 f.

- الشهر ستانى ، الملل والنحل ، ص ٩٢ وما بعد .

- الشهر ستانى ، الملل والنحل ، ص ٩١ ، انظر ايضا : البغدادى ، الفرق بين الفرق ص ٦٢ .

- الشهر ستانى ، الملل ، ص ١٠٤ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٩١ وما بعد .

- المرجع السابق ص ١٠٤ .

- قابل Cf. Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam p. 68

- الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص ١٠٦ وقابل ص ٨٦ والبغدادى ، الفرق ، ص ١٩٠ .

- المرجع السابق ، ص ١٠٤ ، والبغدادى ، الفرق ، ص ١٩٥ ، و :

Goldzlher, Le dogme, p. 180 f.

Goldzlher, Le dogme, p. 165 ;

- الشهر ستانى ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .

- الشهر ستانى ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .

- النوبختى ، فرق الشيعة ، ص ١٦ ، ٩١ .

- المرجع السابق ، ص ٩١ ، الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص ١٢٢ ، ١٣١ .

Goldzlher, Le dogme, p. 165 الحلى ، الباب الحادى عشر ، فى اماكن متفرقة .

١١ - الاشعرى ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ ، النوبختى ، فرق الشيعة ص ١٨ ـ ٢٠

- النوبختى ، المرجع السابق ، الحلى الباب الحادى عشر ، ص ٤٤ وما بعد .

Goldzlher, Le dogme p. 188 f.

- مقالات الاسلاميين، ص ٣٥٨ - ٣٥٩، والبغدادي، اصول الدين، ص ٦٠-٥١.

- موسي بن ميمون، دلالة الحائرين :

Malmonides Guide des égarés, pt. I, ch 73,6 th proposition.

- هذا هو رأي الاشاعرة الرسمي الذي يقضي بأن «كل شئ في العالم يكون عندما يقول له الله كن... ويفني عندما يأمره بان يفني» (البغدادي، اصول الدين ص ٥٠). وعلي كل فان بقاء الشئ انما هو نتيجة لما يخلقه الله فيه من عرض البقاء. وحتي توقف الله عن خلق هذا العرض فان الشئ ينعدم من الوجود. علي ان بعض مفكري المعتزلة (كالجبالى وابنه ابي هاشم علي الاخص) عارضوا هذا القول، وجادلوا في ان الله لا بد من ان يخلق عارض الفناء في لا مكان ان هو شاء أن يبيد الكون (المصدر نفسه، ص ٤٥، ٦٧ وما بعد).

- الخياط، كتاب الانتصار، ص ١٣ وما بعد، اصول الدين، ص ٢٣٨، الباقلاني، التمهيد، ص ٣٦٥ وما بعد.

- كتاب الانتصار، ص ١٨، اصول الدين، ص ٢٣٨، وفي اماكن متفرقة.

- البغدادي،. اصول الدين، ص ٢٣٨، ٢٤٢ وما بعد.

- البخاري، الصحيح، ص ١٩، ومسلم، الصحيح، ج١، ص ٢١٧، علي التوالي، انظر ايضا، اصول الدين، ص ٢٤٢ وما بعد.

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٥، النوبختي، فرق الشيعة ص ١٩-٢٠، البغدادي، اصول الدين، ص ٣٣٢، الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٧٩.

- المرجع نفسه، ص ١٥ وما بعد، البغدادي، اصول الدين، ٣٣١-٣٣٢ بـ النوبختي، فرق الشيعة، ص ٣٨، ٣٩، ٦٧، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٣٤ وما بعد، الملطي، كتاب التنبيه، ص١٥.

- اصول الدين، ص ٦٠، والباقلاني، التمهيد، ص ٢٧٢.

- الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٠

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٥٦-١٥٧.

- المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

- صاعد، طبقات الامم، ص ٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣١٧.

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٧٧ وما بعد وايضا ص ٤٨٣ وما بعد، انظر ايضا
Wensikn, Muslim Creed, p. 75 f.

- البغدادي، اصول الدين، ص ٩١، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨٦.

- البغدادي، اصول الدين، ص ٩١، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٤، الخياط، كتاب الانتصار، ص ٥٩.

- انظر ايضا : الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٩٧.

- المرجع نفسه، ص ١٨٤.

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٥٠١.

- المصدر نفسه، ص ١٧٥، وما بعد، ٤٩٢، ٥٢٢، انظر ايضا : البغدادي. اصول الدين ص ٩٢.

- الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ١٥٠ وما بعد، اصول الدين، ص ٧٠-٧١.

- المصدر السابق، ١٣٢ وما بعد.

- الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ١٣٢ وما بعد.

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٨٠.

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٧٨، ٥٠٨ وما بعد.

- البغدادي، اصول الدين، ص ٩٠ وما بعد، ١٠٣، الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٨٩، وما بعد و ٥١٠، وفي ص ١٩٠ و ٥١١، مأخذ علي ابي الهذيل بتعارض الرأي.

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٩٠.

- المرجع السابق، ص ١٩٠ وما بعد، البغدادي، اصول الدين، ص ٩٠، ١٠٣.

- انظر مثلا : الباقلاني، التمهيد، ص ٧٥ وما بعد، ٨٩، ٩٥، ١٠١ وقابل

Anawati and Gardet, Introduction a la théologie musulmana. p. 38 f.

- التمهيد، ص ٢٥٣، الاشعري، الابانه، ص ٢١.

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٩٢ وما بعد.

- انظر رسالة المأمون الي قاضي قضاة بغداد في تاريخ الطبري، ج١، ص ١٩٨، وفي فهرست ابن النديم، ص ٢٦٩-٢٧٠.

- البغدادي، اصول الدين، ص ١٠٦، الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٥٩٨، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٤.

- مقالات الاسلاميين، ص ١٩١ و ٥٨٨.

- القرآن الكريم، سورة البروج، الآيتان ٢١ - ٢٢.

- الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٥٩٨ وما بعد.

- المصدر نفسه، ص ٥٨٢ و ٥٨٩، الخياط، كتاب الانتصار، ص ٩٢ وما بعد.

- راجع : Patton, Ahmad b. Hanbal and the Mithna. p. 50 f.

- راجع: Ibid, p. 33 f.

انظر ايضا : الاشعر، مقالات الاسلاميين ص ٦٠٢.

- Patton, p. 139 f.

راجع فى هذا تاريخ الفلسفة الاسلامية ترجمة الدكتور كمال اليازمى وتأليف ماجد فخرى - الجامعة الامريكية بيروت ١٩٧٤ م.

راجع أيضاً ابراهيم ياسين (الدكتور) فى كتاب مشكلات فى التصوف الفلسفى جامعة المنصورة ١٩٨٩ م.

الفصل الثالث

فلاسفة إسلاميون



١. الكندى (١٨٥ هـ. ٢٥٢ م) :.

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندى ، من قبيلة كندة من أشرف العرب ، وهى قبيلة باليمن والحجاز ، وأول من أسلم من أباء الكندى الأشعث بن قيس ، الذى قدم على رسول الله ﷺ فى وفد كنده ، ويعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة ، وروى عن النبى وشهد مع سعد بن أبى وقاص قتال الفرس ، وكان على راية كندة يوم صفين مع على بن أبى طالب ، وحضر قتال الخوارج بالنهروان ، أما إبنه فقد ولاه الزبير على الموصل ، وفى سنة ٨٥ هجرية خرج عبد الرحمن بن الأشعث على الحجاج فقتل فلم يعد لبنى الأشعث منزلة عند آل مروان ، ومع ذلك ظل بيت الكندى فى الكوفة بيت من بيوتات الشرف والمجد إلى أن تولى العباسيون الخلافة ، فعادوا إلى الظهور إذ تولى اسحق بن الصباح الكوفة فى أيام المهدى والرشيد ، وأنجب ابنه يعقوب وهو المعروف بالكندى ، فيلسوفنا الذى نتحدث عنه .

وقد تعلم الكندى العلوم الدينية والشرعية وعلم الكلام ، وشارك فى الصناعة الدخيلة على الإسلام مشاركة فعالة ونعنى بها صناعة الفلسفة فنقل بعض كتب الفلاسفة عن السريانية التى كان يعد لها ، وراجع كتب أخرى لبعض المترجمين مثل كتاب الربوبية الذى ترجمه ابن ناعمة الحمصى ، وأصلحه الكندى . من أجل ذلك عده بعض مؤرخى العرب من المترجمين كما ذكر صاحب طبقات الأطباء حذاق الترجمة فى الإسلام أربعة ، حنين بن أسحاق ، ويعقوب بن أسحاق الكندى ، وثابت بن قره ، وعمر بن فرحان الطبرى وقد ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل وبسط المستصعب كما يقول ابن جلجل فى طبقات الأطباء .

وقد كان الكندى عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف الهندسة وطبائع الأعداد وعلم النجوم مما يدل على أنه كان متبحراً فى العلوم قبل أن يتفلسف .

أ. التوفيق بين الفلسفة والدين:

يوضح الكندى فى رسالته إلى المعتصم بالله موقفه الدفاعى عن الفلسفة ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، فيرى أن صناعة الفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأسماها مرتبة ، فالهدف الأساسى للفيلسوف فى عمله أصابه الحق وفى عمله العمل بالحق ، وهكذا يبين أنه لا مأخذ يمكن أن يؤخذ على الفلسفة طالماً أن هدفها الحق ثم أن الكندى يرى أن أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة ، الفلسفة الأولى ، وهذا يعنى علم الحق الأول الذى هو عله كل حق ، كذلك فالفيلسوف الأشرف هو ذلك الذى يحيط بالعلم الأشرف .

وهكذا يعلى الكندى من شأن الميتافيزيقا على غيرها من العلوم النظرية والعملية وهو فى هذا غير متابع لأرسطو الذى يعلى من شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة ، وما بعد الطبيعة على العلوم كالأخلاق والسياسة .

ثم أن الكندى يرى أن الواجب يستدعى منا شكر هؤلاء الفلاسفة الذين يسروا لنا سبل الحق وأشركونا فى ثمار فكرهم وكشفوا لنا ما خفى من حقائق كنا فى حاجة إلى الظفر بها ومعرفة حقيقتها . كذلك فهو يرى أنه لولا هؤلاء الفلاسفة ولو أمتنع وجودهم لما أجتمع لنا كل الحقائق الخفية التى كشفوا عنها بعد بحث طويل وشاق متتابع عبر العصور. يقول يقول الكندى « فينبغى أن يعظم شكرنا للأتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق إذا أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية، بما أفادوا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا من شدة البحث فى مددنا كلها هذه الأوائل الخفية التى بها يخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما إجتمع فى الإعصار السابقة المتقدمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم وإيثار التعب على ذلك .

فإذا قيل أن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا أى من بلاد اليونان ، فإننا يجب ألا نستحى من إستحسان الحق من أين أتى حتى ولو كان ذلك من الأجناس

البعيدة عنا والأمم المتباينة لنا . وهذا المنحى من جانب الكندى فيه الرد العصرى المناسب على هؤلاء الذين دعوا إلى عدم الإشتعال بالفلسفة لأنها قادمة من بلاد وثنية

ثم أننا نلاحظ أن الكندى يدعو للبحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كونها إسلامية أم غير إسلامية .

ويبدو أن دعوة الكندى قد أثرت فى كثير من الفلسفة وخصوصاً ابن رشد الأندلسى الذى يقول «إذا كان ما يحتاج إليه النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم الفحص فينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم . وننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم وأن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه .

ويعتقد الكندى أنه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها حتى هؤلاء الذين يحاربونها بحيث تنفى سوء التأويل .

ثم يهاجم الفقهاء الذين هاجموا لإشتغاله بالفلسفة فيراهم من أهل الغربة عن الحق رغم أنهم يتوجون أنفسهم بتيجان الحق من غير إستحقاق لضيق فطنتهم ولأنهم لا يرتفعون من حيث معرفتهم إلى ما يستحقه ذو الجلالة ثم أن الحسد متمكن من نفوسهم البهيمية ، مما حجب أفكارهم وبصائرهم عن نور الحق ، ثم أنه يراهم مدافعين فقط عن مناصبهم وكراسيهم التى نصبوا عليها دون إستحقاق ، فهى مناصب شغلوا بها حباً للرياسة ، وكذلك للمتاجرة بالدين لأنهم لا دين لهم فمن إتجر بشىء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن إتجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى عن الدين ـ كما يقول الكندى فى رسالته إلى المعتصم بالله « ص ١٠٣ ـ ١٠٥ » [١] .

ولما كانت الفلسفة هى علم بحقائق الأشياء ، أو علم بالأشياء على حقائقها فإنها تشتمل على الربوبية وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وهذه كلها من الأمور التى إشتملت عليها الرسائل السماوية ، فلا خلاف أذن بين الفلسفة والدين ، بل أن الفلسفة تتوافق والدين لقول الكندى « لأن فى علم الأشياء بحقائقها ، علم الربوبية

---

(١) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله . ص ص ١٠٣ ، ١٠٥ .

وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع ، والسبيل إليه والبعد عن كل خيار والإحتراس منه ، وإقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه (١) .

ب. البرهنة على وجود الله :.

وهذه محاولة أخرى من محاولات الكندى كى يؤكد أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين ، فيجهد عقله كى يقدم الأدلة الفلسفية على وجود الله ، وهو فى ذلك يسلك طريق الفلسفة الدينية أو تدين الفلسفة .

فهو يرى أن العالم حادث ومركب وهوا لهذا فى حاجة إلى محدث يحدثه ومركب يركبه ، لأنه يرى أن الواحد الحق هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شئ عن أمساكه وإبداعه وقوته إلا غار ودثر .

ويضيف الكندى أن فى نظم هذا العالم وترتيبه . وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعض لبعض ، وإتقان هيئته . على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ،لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر ومع كل حكمة حكيم .

ويجب أن نعترف أن أصل النظرة الغائية فى الكون يونانى ، بدأت عند سقراط واتضحت عند أفلاطون ثم أرسطو .

فكلمة كسموس اليونانية التى إستعملها هؤلاء الفلاسفة هى مدلولها النظام ، وكلمة لوجوس Logos فى مدلولها العقل . وهو أمر فطرى فى النفس ذلك النظر فى الكون ونظامه البالغ الدقة فلا غرابة أن ينزع هذا الفيلسوف المتعقل إلى إثبات وجود المنظم من خلال النظام .

---

(١) راجع رسالة الكندى إلى المعتصم ص ١٠٤ .

ج. الكندى والبراهين على وجود الله :.

١. الدليل الكونى أو الكسمولوجى :.

وهذا الدليل يشترك فيه الكندى مع متكلمى الإسلام ، حيث ينتقل فيه من إثبات حدوث العالم وأن له أول وبداية فى الزمان، الي إثبات ضرورة أن يكون له محدث ، وذلك لمبدأ العلية العامة ودليل ذلك قول الكندى الجرم محدث إضطراراً والمحدث محدث ، إذ المحدث من المضاف فللكل محدث إضطراراً من ليس ـ كذلك قوله ـ بأنه ليس ممكناً أن يكون الشىء علة كونه ذاته أى وجود ذاته الحادث ، وهو بهذا يبطل رأى القائلين بأن الشىء يمكن أن يكون علة ذاته ، لأن هذا غير ممكن عقلياً ، والعقيدة تفرض على الكندى أن يجعل من الله علة العالم ، والله ليس العالم ، ولا هو كالعالم بل هو علة العالم ، فالله هو العلة الحقيقية وهو الواحد الحق الذى لم يسبق وجوده عدم وجوده فالوجود والعدم صفات الحادث لا المحدث .

٢. دليل الوحدة والكثرة :.

نجد لهذا الدليل مثيل عند أفلوطين الذى يرى أن الله الواحد هو سبب الوحدة والنظام الحقيقى فى العالم المادى المتكثر ، وهذا الدليل يستند إلى أن ما نشاهده فى العالم السماوى والأرضى مركب ، وأنه يعتريه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليس له من ذاته ، فلا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحدة ولا حده بلا كثرة فى محسوس أو ما يلحق المحسوس ، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة ، فإن كان فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول علة وجود كل محسوس ، بل هو بذاته واحد ـ وهو نفس كلام أفلوطين ـ فالواحد الحق هو مبدع جميع الموجودات ، إذ لا وجود للموجودات إلا بما فيها من وحدة ، فالواحد الحق هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر كما أشرنا آنفاً وهو خلط بين العناية والأبداع .

٣.دليل التدبير أو العناية :.

ينفرد الكندى بهذا الدليل على فلاسفة اليونان وإن كان هذا الدليل شائع بين فلاسفة الإسلام بإجماع ، وقد أقامه الكندى على أساس النظر فى الإنسان ، فكما أن آثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر فيه غير مرئى ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم فى جملته على وجود مدبر له لا يرى ، وينظر القونوى إلى تدبير الله فى العالم بإعتباره مشابهاً لتدبير النفس فى البدن فكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه وهو دليل لا يتقدم خطوة واحدة عن الدليل الكونى ودليل النظام .

٤.دليل النظام :.

أن النظام المشاهد فى العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه للبعض ، وتسخير بعضه البعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن التدبير . ومع كل تدبير مدبر ، ومع كل حكمه حكيم .

وهكذا يحاول الكندى بيان قدرة الله فى أحكام صفة كل شىء فى السموات والأرض ، من جمادات وحيوانات وكائنات ناطقة ، وغير ذلك من مخلوقات كالأجرام الكبيرة والصغيرة ، أى كل ما يعبر عنه بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، أما كيف يصف الكندى الله فإنه يصفه بالسلوب والنفى ، فهو ليس بجنس ، ولا نوع ، ولا حامل ، ولا محمول إلى غير ذلك من الصفات السلبية ، والصفة الإيجابية الوحيدة التى أثبتها الكندى لله هى صفة الوحدة التى له بالذات وحده ، وهو فى هذا يقترب من أفلوطين الذى يطلق صفة وحيدة على الله وهى (الخير) . ولذلك كانت الوحدة أول صفات الله عند فيلسوف العرب وعند المفكرين المسلمين وهو أنه واحد بالعدد ، وبالذات ، وقد سار على هذا المنهج كل من الفارابى وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة وكذلك الصوفية المتفلسفة .

٢.الفارابى « ٢٥٩هـ.٣٣٩هـ »:

يقول ابن سبعين أن الفارابى أهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسفوف فيها لا غير ، ومات وهو مدرك محقق .

ويصفة ابن خلكان فى وفيات الأعيان بأنه أكبر فلاسفة المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنون ، والرئيس ابن سينا بكتابة تخرج وبكلامه إنتفع فى تصانيفه .

والفارابى هو أبو نصر الفارابى الذى عاش فى الفترة ما بين « ٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ » وقد سماه العرب المعلم الثانى بإعتبار أرسطو المعلم الأول ، وهو فيلسوف إسلامى مع أن أصله تركى ولد بقرية بوسيج من أعمال فاراب التى إليها ينتسب . وتعلم العربية إلى جانب التركية والفارسية ولكنه أتخذ العربية لساناً ، كما اتخذ الإسلام ديناً ، وتعلم العلوم الشرعية والدينية كما إشتغل بالعلوم الرياضية والفلسفة والتقى فى بغداد باستاذه أبا بشر متى بن يونس . وتعلم المنطق على يديه حتى فاق أساتذه ، وأغلب الظن أنه سمى المعلم الثانى لهذا السبب .

لم يترك الفارابى مؤلفات طويلة وقد فقدت معظم مؤلفاته ، وترك لنا إحصاء العلوم ، المدينة الفاضلة ، والموسيقى الكبير. وهى مؤلفات تضعه فى مصاف الفلاسفة الذين ينحون منحاً إنسانياً لا كونياً .

ولقد ترجم كتاب إحصاء العلوم إلى اللغة اللاتينية وتأثرت به الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط . ويقول عنه ماسينيون أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى ، إذا أنه قد ترك مذهباً محدد المعالم فى الطبيعات أو الإلهيات أو الأخلاق أو السياسة . وواجه مشكلة القضاء والقدر ، وشغل بسلوك الفرد كما شغل بتدبير شئون المجتمع . ولعله أشد المشائين العرب عناية بعلم الإجتماع . ولقد وضح الفارابى السعادة بإعتبارها غاية ، وهى عنده تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن إدارة وفهم مقصودين ، وفى وسع كل إنسان أن يفعل الخير وأن يحصل على السعادة إن أراد ذلك، فالإرادة عنده دعامة الأخلاق ، ومن الناحية السيكولوجية تعمق الفارابى فى

شرح العمل الإرادى فيفرق بين الإرادة والإختيار ويروى أن الإرادة وليده شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل فى حين أن الإختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر ، وهذا مقصور على الإنسان ، وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان .

وفى موضوع آخر يحاول أن يحلل مراتب العمل الإرادى فيربطه بالقصد والنية ربطاً وثيقاً ، ويلاحظ أن النية تتقدم ولا تقترن به ، وهى عنده العزم أو ما قد عقد عليه القلب من أمر أنك فاعله . أما القصد فيقارن فى نظره بالفعل والنية والقصد والعزم كلها ظواهر تقوم على أساس من التفكر والتدبر ، وقيمة الإرادة فى حريتها .

والإنسان يستطيع أن يفعل ما يريد من الخير متى أراد ، فهو حر فيما يريد ويفعل ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه وكل ميسر لما خلق له ، وعناية الله محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد وكل كائن بقضائه وقدره ، ولعل هذا هو الذى دفع « ديبور » أن يلاحظ أن الفارابى بعد من القائلين بالجبر ، وإن كان هذا مجافياً للحقيقة ، فالواقع أن الفارابى يرى أن مدلول العناية الإلهية هو تدبير محكم شامل لا تناقض فيها ولا تعارض ، فللكون نظامه الدقيق ، وللعبد قدر من الحرية ولا تعارض بين النظام الكونى والحرية الفردية .

أولاً : الميتافيزيقا عند الفارابى :

إذا كان المعلم الثانى قد حاول الترفيق بين أفلاطون والمعلم الأول ليثبت وحدة الحقيقة ، فإن فكرة التوفيق كما قدمنا تعد أساساً من أسس الفلسفة الإسلامية والتوفيق عند الفارابى يدور حول نقطتين أساسيتين أولهما تتضح فى المشائية وصبغها بصبغة أفلاطونية بحيث تكون أقرب إلى تعاليم الإسلام ، وهذا هو « التوفيق بين أفلاطون وأرسطو » وأما النقطة الثانية هى التوفيق بين الفلسفة والدين .

وقد قسم الفارابى الموجودات قسمان : واجب الوجود وممكن الوجود ، وممكن الوجود بغيره ـ لابد لوجوده من علة وإذا وجد كان واجب الوجوب بغيره ـ فالنور مثلاً لا يوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس ، وذلك أنه ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس فإذا كان واجب الوجود بغيره فيجب أن ينتهى إلى واجب الوجود بذاته .

فالممكن الوجود يحتاج إلى علة توجده ، ولما كانت العلل لا يمكن أن تسلسل إلى غير نهاية فلابد للأشياء الممكنة من إنتهائها إلى شىء واجب ، وهذا الواجب هو الموجود الأول الذى يعطى الوجود لمن لا يستطيع أن يعطى الوجود بذاته وواجب الوجود لا علة لوجوده ، فهو واجب الوجود فطبيعته تفضى إلى وجوده وإذا فرض غير موجود لزم منه محال ـ فلا يجوز أن يوجد شىء إلا بوجوده لأنه السبب الأول لكل وجود .

فالله هو الوجود التام ، وهو وجود بغير علة ، مبرأ من جميع أنحاء النقص وله بذات الكمال الأسمى ، قائم بذاته وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، دائم الوجود بجوهرة وذاته ، فجوهرة كاف فى بقائه ودوام ، وجوده ، ووجوده خلو من كل ماده فيه فهو عقل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض ، وليس له بالتالى صورة إذا هذه لا تكون إلا فى مادة ـ كما يقول الفارابى فى كتابه « أراء أهل المدينة الفاضلة » .

فوجود الله أذن بسيط غير مركب ، وهذه البساطة لا يمكن أن تكون لشىء آخر ، ذلك أنه يمتاز عن غيره بأنه تام ، والتام الوجود لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من

نوع وجوده - فهو واحد لا شريك له - فإذا إفترضنا وجود موجودان واجباً الوجود فإنهما أما أن يكونا متفقين أو متابانين ، ولما كان الإتفاق غير التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وبعبارة أخرى : لو لم يكن الله واحد وكان واحد وكان هناك إلهه كثير فكانوا لا يخرجون عن أحد أمرين ، أما أن يكونوا متماثلين فى كمال الوجود ، وهذا مستحيل ، وأما أن يكونوا متغايرين فى شىء ما يعد جزءاً مما به قوام وجودهم ، وبذلك يكون هناك ترتيب ، وهو مستحيل أيضاً وبساطة الله وكونه لا جنس له يجعل من المستحيل حده ، لأن التحديد هو تركيب وهو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور، أو تعريف بالمادة والصورة كما فى الجواهر ، وهذا كله مناف لبساطة الله .

ثانياً : البرهنة على وجود الله :.

يستدل الفارابى على وجود الله بالبراهين الآتية : -

١. الله واحـــــد :.

فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة برهن الفارابى على وحدانية الله فيما عرف عنده بالتمام . فالتام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده وذلك فى أى شىء كان ، ولفد ضرب الفارابى أمثلة توضح معنى التمام .

فالجمال التام مثلاً هو ما لا يوجد شىء منه خارجاً عنه ، وهو ينفرد بوجوده ورتبته وحده . لذلك ليس يقال عليه كم أو متى أو أين ، وهو واحد معنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذات مع معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل . فالله عنده غير مركب من مادة وصورة لذلك لا يقبل الإنقسام كما تقبل سائر الموجودات الإنقسام .

٢. وجوده أفضل الوجود :.

الله برىء من أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ، بحيث أننا لا نجد وجوداً أفضل ولا أقدم من وجودة تعالى « آراء أهل المدينة الفاضلة » وهو تحصيل حاصل ولا يرقى إلى مستوى الدليل لأنه إعتقاد المسلم .

٣.نفي العدم والضد عنه :.

لا يشوب وجود الله تعالى العدم ولا الضد إذ أن كل من العدم والضد لا بوجودان إلا فى العالم السفلى عالم ما تحت فلك القمر ، فالعدم يحدث فى الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير ، والضد يعنى أن هناك شيئان أو ضدان، ولما كان الله واحد لا مثيل له فلا ضد له وهذا الدليل أشبه بقياس الخلف وهو لا يصلح دليلاً .

٤.الأزليـــــــــة :.

يبين لنا الفارابى أن الله أزلى مكتف بذاته ، وإذن لا حاجة إلى شىء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود وهذا الدليل أيضاً من العقائد الأساسية عند المسلمين وإذن فهو مجرد صفة من صفات الله ولازم هذه الصفة .

٥ .الخلو من المادة والصورة :.

وجود الله خلو من المادة والصورة ، فالقول بأن له صورة يعنى أن له مادة وطالما أن له مادة فلابد أن يكون لها صورة . هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين كما هو الحال بالنسبة لأى جسم ، وعلى هذا فلا مادة له جل شأنه ولا صورة .

٦.الخلـو مـن العلل :.

الله سبب أول ، ولذلك فليس له علة أو علة غائية ، لأنه لو قلنا بهذا لكان ككل الموجودات له علل أربع : المادية والصورية والفاعلة والغائية ومعنى ذلك أنه جسم وهو ما يخالف صحيح العقيدة .

٧.العلـــــــــم :.

يرى الفارابى أن الله يعلم أنه معلوم لذاته وهو علم ، فهو عالم وعلم ومعلوم ، وهو ذات واحدة وجوهر واحد ، لكن ما يؤخذ على الفارابى أنه ينفى علم الله بالجزئيات

الحادثة وهو فى هذا مختلف مع ما جاء فى القرآن الكريم الذى يوضح أن الله يعلم كل كبيرة وصغيرة وما يعزب عن علمه مثقال ذرة فى هذا الكون . ففى كتابه السياسة يقول «وأما جل المعقولات التى يعقلها الإنسان من الأشياء التى هى فى مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن تلك المعقولات التى هى دونها «وفى هذا المجال يتعرض الفارابى لنقد عنيف لأنه يفرق بين الله وعنايته بالمخلوقات».

٨. الحــــق :

من صفات الله أنه موجود ، وأنه حق ، وأن الحق يساوى الوجود ، يقول الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة « حقيقة الشىء هى الوجود الذى يخصه بمعنى أنه لا حقيقة لما ليس بموجود » .

٩. الحكمــــة :

مادام الله عالماً فهو حكيم ، فالحكمة هى أن يكون الله عالماً بأفضل علم . وطالما أن علم الله دائم ولا يزال فهو حكيم .

١٠. الحيـــاة :

الله حى ، وهو الحياة وهذا لا يدل على معنيان مختلفان ، فهما يدلان على معنى واحد طبقاً للتوحيد بين الصفة والموصوف أو بين الصفة والذات الإلهية .

١١. العظمــة والجــلال :

يقول الفارابى أن الله ذو عظمة فى ذاته وذو مجد فى ذاته سواء أجله أم لم يجله أو عظمة غيره أو لم يعظمه أحد غيره أو لم يمجده بشر .

٢١. الله العاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول :

يقول الفارابى ملخصاً لصفات الله جل شأنه هو واحد ، وهو خير محض وعقل محض ، ومعقول محض . وهذه الأشياء الثلاث كلها فى واحد ، وهو حكيم ، وحى وعالم وقادر ومريد ، وله أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول

ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجوده والموجودات كلها على الترتيب حصلت من آثر وجوده .

وللفارابى نظرية فى الفيض تشبه نظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة عند أفلوطين ، وقد إستفاد فى هذه النظرية بمزج عناصر من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس وكل من بطليموس وأفلوطين والواقع أن إستخدام فلاسفة المسلمين لألفاظ مثل الواجب والعاشق والمعشوق والعلة الأولى هو من الآثار غير الإسلامية وغير المناسبة للإستخدام للتعبير عن الوجود الإلهى المطلق .

ثالثاً : الفارابى ونظم الحكم المعاصر

فى مؤلفه عن أراء أهل المدينة الفاضلة يجعل الفارابى من مبادئه المثالية ذات محتوى واقعى ، وهو يستمر فى دعم هذه الأراء فى مؤلفاته من أمثال « السياسة المدنية » وكتاب « تحصيل السعادة » و « فصول المدنى » وغيرهما مما قدم للمكتبة العربية فى مجال الفلسفة السياسية فى وقت لم تكن فيه قد عرفت هذه الفلسفة بشكلها المعروف الآن .

ولإن كان تفكير الفارابى مثالياً إلا أنه عاش طوال حياته التى إمتدت من أواخر القرن الثالث الهجرى حتى منتصف القرن الرابع الهجرى يشارك بعقله وخياله فى التجربة الواقعية من حوله .

ولقد تأثر الفارابى فى فكره السياسى بالتراث اليونانى والاسلامى وكذا بالحياة السياسية فى عصره .

والباحث فى تراث الفارابى يستطيع أن يلتقط مجموعة من الموضوعات الحية والتى نجد لها مثيلاً فى الفكر السياسى فى القرن العشرين .

فهو يتحدث عن الدولة ومذهبها السياسى ، وكذلك يذكر الأيديولوجية ونظم الحكم ، والسياسية ، والدساتير ومدى صلاحيتها للشعوب المختلفة ، والمواطنة ، والتخطيط وأسلوب تنظيم الدولة .

ولا يفوت الفارابى أن يقدم لنا صورة الرئيس والقائد والزعيم [1] وحكم الصفوة والإرستقراطية . ثم هو يقدم نموذجاً لتقسيم الطبقات الإجتماعية ، وأسسها النفسية والوظيفية والإقتصادية والتماسك الإجتماعى وعناصره والتعليم وفلسفته فى إعداد الحاكم والمحكومين .

وهذا التشابه بين الأفكار الفارابية فى السياسة والمبادىء التى برزت فى القرن العشرين راجع إلى عبقرية الفارابى السياسية التى تقوم على مزجه بين التراث اليونانى عند أفلاطون وأرسطو ، التراث الإسلامى متمثلاً فى عناصر الدولة الإسلامية ونظمها وشرائعها ومثلها .

وهكذا إستطاع الفارابى أن يقدم نموذجاً مثالياً للدولة أستقى عناصره من الدولة اليونانية والدولة الإسلامية مما جعل نموذجه هذا أشبه بالدولة فى القرن العشرين لأنها أخذت بمبادىء المسئولية ، والتخطيط والتنظيم الكلى والحكم الدكتاتورى ، والتدخل المحدد فى بعض الأنظمة .

١. رئيس المدينة الفاضلة (الدولة) :.

الرئيس كقلب الإنسان من الدولة فهو يرأس ولا يرأسه أحد آخر ، وهو الامام ورئيس الأمة بل ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن أن يصل أحد إلى الرئاسة إلا إذا توفرت إثنى عشرة خصلة قد فطر عليها : منها . أن يكون تام الأعضاء إذا لا يعقل أن يكون رئيس الدولة معوقاً ، وأن تكون قوى أعضاؤه مواتية للأعمال التى شأنها أن تقوم بها ، ومتى هم عضو من هذه الأعضاء بعمل يكون به أتى عليه بسهولة كما يجب أن يكون الرئيس بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى حسب الأمر نفسه ، وهذا يعصم الرئيس من الوقوع فى

---

(١) راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ـ ٩٠ ، وطبعة (نادر) ص . ص ١٢٠ ـ ١٢٣ .
راجع أيضاً : محمد عبد المعز نصر فى « الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى الهيئة العامة للكتاب ، مصر ص .ص ٢٢٦ ـ ٣١٤ .

تحريف الأقوال وفهمها على غير مراميها مما يجنبه الحكم على الأشياء بما لا يتفق لها كما يجب أن يكون الرئيس جيداً الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفى الجملة لا يكاد ينساه كذلك يجب أن يكون الرئيس جيد الفطنه ذكياً إذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن إليه على الجهة التى دل عليها الدليل ، لا على ما يدور فى خلده خيالاً أو ظناً .

ثم يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانه كل ما يضمره إبانه تامة - وهى قاعدة هامة للرئاسة إذ لا يفترض أن يكون الرئيس متلعثماً غير قادر على الإفصاح عما يدور بخلده ، أو أن يكون رئيساً خجولاً على غير علم بقواعد اللغة والمنطق السليم فإن هذا يدنى من شأنه ويقل من قيمته .

ومن القواعد الهامة (٢) التى يجب أن يأخذ بها الرئيس عندما يكون مؤهلا للرئاسة أن يكون محباً للتعليم والإستفادة منقاداً له سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه - وفى هذا العصر لا يمكن أن نتصور رئيساً جاهلاً نافراً من التعليم والتعلم فكل الدولة المتقدمة تأخذ بالتعليم وتحرص على تقدمه وتقدم وسائله وتمهيد الطريق أمام الشعب للتعلم - فإن كان الرئيس غير متعلم فكيف يسوس الرعية ؟ وكيف يقيم علاقاته مع الدول التى يتعامل معها ؟ ثم كيف يخوض فى بحر السياسة العالمية ؟

- ويجب ألا يكون الرئيس شرها أكولا منكباً على المأكول والمنكوح فالإنكباب على صنوف الشهوة يعطل العقل ويطلق الغرائز الحيوانية .

- وعلى الرئيس أن يتجنب اللعب ، وأن يبغض الكذب وأهله ، وأن يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع على ما يشين من الأمور ، وتسمو إلى الأرفع منها.
ويبدو أن الفارابى لم يكن يدرك أهمية ممارسة الرياضة البدنية عندما حرم الرئيس من

---

(١) السياسة المدينة ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ . ص . ص ٧٤ - ٧٧ .
(٢) الفارابى ونظم الحكم ، ص ٢٢٩

اللعب ، إلا إذا كان يقصد باللعب نوعاً من اللهو الذى يصرفه عن أمور الحكم والرئاسة .

- ثم على الرئيس أن ينظر إلى أمور الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا بإستهانه حتى لا تتحكم فيه وتصرفه عن الحياد والنزاهه فى الحكم .

- ويجب أن يكون الرئيس بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، يعطى النصف من أهله ومن غيره ـ يعنى يطبق العدالة سواء كان ذلك بين أهله أو بين عامة الشعب ـ ويحث على العدل ، ويؤتى من حل به الجور مؤتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ، ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح .

- ويجب أن يكون الرئيس قوى العزيمة على الشىء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل جسوراً عليه مقدماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس وإجتماع هذه القاعدة مع قاعدة العدالة يجعل من الرئيس قادراً فى غير ظلم ، حاسماً فى غير تهور ، شجاعاً متحلياً بالنزاهه والعدالة وهذه أمور لو توفرت لرؤساء الدول الأن لجعلت منهم أفضل الناس وأحقهم بالرئاسة .

٢.التنظيم والسلطة فى الدولة الفارابية :.

الدولة عند الفارابى [١] نظام كلى ، والمواطنون أجزاء هذا النظام الذى يستمدون منه وجودهم وإستقلال لهم ، أو قل أن الفارابى فى هذا النظام الشمولى للدولة لا يجعل من الأفراد وحدات مستقلة فى الدولة كما هو فى النظام الحديث للدولة وإنما يجب أن ينضوى جميع الأفراد فى النظام الهرمى للدولة فيدينون للرئيس الأول بالولاء والطاعة المطلقة ، والأفراد يتوحدون فى سلسلة لتقسيم الهرمى والتبعية لخدمة الأهداف المفروضة عليهم من أعلى ، وطبقاً لخطة تنفذ تنفيذاً يقوم على التخصص

---

(١) الفارابى ونظم الحكم ، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٥ .

الوظيفى وتقسيم العمل المبنى على الإختلاف فى القدرات والفروق الفردية ، وكذلك على عدم المساواة القائمة على نوع الدور الذى يؤديه الأفراد فى خدمة خطة السلطان .

ومما يلاحظ على الدولة الفارابية أنها منظمة بطريقة صارمة جداً بل تصل إلى حد تصورها دولة دكتاتورية إلا أنها ليست من الدول الغاشمة أو الجاهلة وتختلف عن النظم الدكتاتورية الحديثة فى كونها تنشد عرضاً نبيلاً يتمثل فى محاولة تحقيق سعادة مواطينها فى الدنيا والآخرة طبقاً لقدرات كل واحد منهم ولنوعية السلوك الصادق عنهم بإعتباره إما سلوكاً عالياً أو خسيساً .

ويبدو نموذج الدولة الفارابية تكراراً لنموذج الدولة الأفلاطونية الكاملة أو الكلية ، فقد شبه الفارابى الدولة بالبدن التام الصحيح الذى تنتظم أعضاؤه المختلفة المتفاضلة فى الأهمية والدرجة عن العضو الآخر ، وفى هذا النظام يسود القلب ويسيطر على جميع الأعضاء رئيسية كانت أم خادمة .

يقول الفارابى فى كتابه « المدينة الفاضلة » والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى يتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفاظها عليه وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيه عضو واحد رئيسى وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله إبتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى ، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة فهذه فى المرتبة الثانية، وأعضاء أخرى تفعل الأفعال على حسب غر هؤلاء اللذين فى هذه المرتبة الثانية ... وهكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترأس كما قدمنا عند حديثنا عن الرئيس الذى يملك السيادة المطلقة فى الدولة والذى يهتم بترتيب الدولة والمحافظة على توازنها ، وإزالة إختلال ما يختل من أجزائها وهو فى هذا التصور يسبق بارسون Parsons [(١)] والمدرسة الوظيفية فى علم الإجتماع ، كما يسبق هوبز وتوماس كارليل ، وغيرهم من المفكرين المحدثين .

---

(١) الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، ص ص ٢٢٦ ـ ٢٤٠ .

ويبدو أن هذا النوع من السيادة الدكتاتورية للرئيس فى الدولة الفارابية قد شغل الفارابى لدرجة أنه جعل من الرئيس الأول فى جنس لا يمكن أن يرأسه شىء من ذلك الجنس مثل رئيس الأعضاء فإنه هو الذى لا يمكن أن يكون عضو اخر رئيساً عليه لذلك يؤكد الفارابى أن رئيس المدينة الفاضلة ينفرد بإنسانية خاصة لا تتوافر فى إنسان آخر . ثم ويعقد شروطاً يجب أن تتوفر له أهمها أن يكون معدا للرياسة بالفطرة والطبع أولاً وبالهيئة والملكة الإدارية ثانياً - وأن يكون عارفاً بأكثر الصنائع التى يخدم بها المدينة - وأن تكون أكثر الفطر التى يخدم بها .

٣. سلطات الحاكم :

إذا كان الإنسان قد خلق وفيه ميل نحو بلوغ السعادة والكمال ينبثق من طبيعته ونفسه وإذا كان بلوغ السعادة إرادة الإنسان الأولى ، وإذا كانت إرادته الثانية تنبع من الجزء المتخيل فإن كلا الإرادتين يكونان فى الإنسان رغبته فى أن يختار أن يسعى نحو السعادة بإرادة حرة .

ويكون تحقيق السعادة هو الخير ، وأما مفهوم الشر فإنه قائم فى كل ما يعوق تحقيق السعادة .

وإما الإفتراض الثانى فقائم على أن الإنسان عاجز عن أن يبلغ الكمال كله ، وإنما هو قد يحقق قسطاً من الكمال يتفاوت زيادة ونقصاً . ويحاول الإنسان بلوغ الكمال الأقصى بالميل إلى الإجتماع ببنى جنسه والسكن بجوارهم ، وتأسيس الدولة الإقليمية فى أصغر صورها ، وهى دولة المدينة ، ثم تكوين الدولة الوسطى ، وهى التى تشمل أمة من الأمم ، ثم الدولة فى أعظمها أو فى أعظم أشكالها وهى التى تشمل المعمورة بأسرها وهنا يبدو الفارابى قائلاً بالدولة العالمية أو دولة القطب الواحد كما يروج لها الآن فى نهاية القرن العشرين يقول الفارابى :

« إن كل إنسان إنما ينال من الكمال قسطاً ما ، وأن ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص ، إذا جميع الكمالات ليس يمكنه أن يبلغها وحده بإنفراد دون

معاونه إناس كثيرين له ، وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغى أن يسعى له بإنسان أو ناس غيره ، وكل إنسان من الناس بهذه الحال .... ،(١) .

ويقوم الإفتراض الثالث على أن الدولة المثالية التى يتحقق فى كفها الكمال والسعادة تشبه فى بنائها وتنظيمها البدن الصحيح (٢) . وهو البناء الذى قدمنا أن الرئيس منه بمثابة القلب من البدن وأنها تنتظم فى شكل هرمى يحقق النموذج المثالى للعمل التعاونى فى سبيل وحدة العضوية .

وأما الإفتراض الرابع فيقوم على أن الكمال والسعادة كهدف من أهداف الدولة إنما تعتمد على إعداد برنامج موسع ودقيق فى العلوم العملية والنظرية تمكن الحاكم من أن يصبح نافذ البصر ، دقيق التمييز والحكم ، وفى هذا الإطار يبدو الحاكم فى دولة الفارابى معلماً ، ومؤدباً ومفكراً عظيماً .

٤. فكرة الأيدلوجية فى الدولة الفارابية :.

يبدو أن الفارابى كان يفترض أن الأفراد عليهم أن يفكروا من خلال عقل الرئيس فهو المفكر الأعظم ، بل لعله أراد أن يقول بالدولة المذهبية التى تعتمد على إعتناق مذهب معين من المذاهب اليمينية أو اليسارية كما هو الحال فى الدولة الحديثة .

فهو يبادر إلى إفتراض ما يجب أن يتعلمه المواطنون فيقول « فأما الأشياء المشتركة التى ينبغى أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهى أشياء أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به كل واحد فيها بما يخصه من الصفات .. » إلى أن يقوم ثم الرئيس الأول ، وكيف يكون الوحى ، ثم الرؤساء الذين ينبغى أن يخلقونه إذ لم يكن موجوداً فى وقت من الأوقات ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها ، والسعادة التى تصير بها أنفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت ، أما بعضهم إلى الشقاء وأما بعضهم إلى العدم ، ثم الأمم والأمم المضادة .

---

(١) تحصيل السعادة ، ص ١٤ .
(٢) المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

ويحتاج كل واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادىء الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة ، والرئاسة الأولى التى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها ، ثم بعد ذلك الأفعال المحدودة التى إذا فعلت نيلت بها السعادة ، وأن لا يقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن تعمل . ويؤخذ أهل المدينة بفعلها (١) فمسئولية المواطن لا تقف عند حد الإيمان بالعقائد السائدة وإنما تمتد المسئولية لتشمل العمل بالعقائد والسلوك طبقاً لها .

وقد تأثر الفارابى بما طبقه أفلاطون فى جمهوريته خصوصاً فيما يتعلق بمبدأ الرقابة على برامج التعليم والنشر والتأليف الشعرى والنثر والموسيقى محافظة منه على سلامة الرأى وهيبة الأبطال وكان أفلاطون يفعل الشىء فى الجمهورية ليحافظ على قداسة الآلهة وسلامة الرأى (٢) .

أولا : المدينة غير الفاضلة « الجاهلة » :.

وهى مدينة لا يعرف أهلها السعادة ولم تخطر ببالهم (٣) وجل إهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وممارسة اللذات وأهل هذه المدينة يرون أن سعادتهم فى هذا . وللمدينة الجاهلة أقسام يقدمها الفارابى على النحو التالى : .

١ . المدينة الضرورية . ويقتصر أهلها على الضرورى مما يحفظ حياتهم وفيها (زهد وسلبية) .

٢ ـ المدينة البدالة ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة وهى مدينة (برجماتية) .

٣ ـ مدينة الخسة والشاوة ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة (أبيقوريه) .

٤ ـ مدينة الكرامة . ويتعاون أهلها على أن يكونوا مكرمين ذو عظمة وشهرة سواء بالقول أو بالعمل « مدينة رأسمالية » .

---

(١) راجع السياسة المدنية ، ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٢) السياسة المدنية ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ ط ٢ ص ٥٣ .

(٣) نفس المرجع السابق .

٥ ـ مدينة التغلب . وغاية سكانها التغلب على غيرهم وسعادتهم فى هذه الغلبة «كالدولة الصهيونية» .

٦ ـ والمدينة الجماعية . ويعيش أهلها حسبما يشاءون وليس لأحد منهم على أحد سلطان « المدينة الفوضوية » .

٧ ـ ومدينة النذالة . ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ولا ينفقون منها .

ثانياً : المدينة الفاسقة :

وهى التى عرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ويعلمون أعمال أهل المدن الجاهلة

ثالثاً : المدينة المتبدلة :

وهى التى كان يعتقد سكانها ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة من أراء ولكنهم تبدلوا فدب الفساد وفسدت آراؤهم .

رابعاً : المدينة الضالة :

وهى التى لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال ، ويخدع رئيسها الناس ، ويدعى أنه موحى إليه .

خامساً : النوابت :

وهى التى توجد فى المدن الفاضلة وغيرها ، وهم عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع ، ومثلهم كما يقول الفارابى مثل الشوك النابت بين الزرع ، ومنهم البهيميون بطبعهم ، وهم لا يعدون مدنيين بل هم أشبه بالبهائم الإنسية أو البهائم الوحشية ، يأوون البرارى متفرقين أو مجتمعين أو يأوون قرب المدن ، منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع ، فمن كان من هؤلاء إنسيا يترك ويستبعد وينتفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل

---

(١) السياسة المدينة ،ص ٨٧ ، الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين (نقلاً عن فصول منتزعة ص ١٣٥ ، ص ٢٦١) .

الحيوانات الضارة [١] وسكان المدن الجاهلة والضارة أنانيون ، ويرى البعض منهم أن اللإجتماع لا يقوم إلا على الحاجة والضرورة ، ويرى البعض الآخر أن الإجتماع يقوم على التحاب ولكنهم لم يتفقوا على معنى التحاب ، فقيل أن أساسه القربى ، وقيل أن أساسه التعاهد ، وقيل أن أساسه الإشتراك فى السكنى أو فى السكة أو فى الملة ، والعدل عند سكان النوابت نسبى يرونهم من وجهة نظر خاصة فالعدل عدل الأقوياء ، ففعل الغالب عدل دائماً ، وعلى الضعيف إتقاء شر القوى بممارسة القناعة وقبول الإستعباد .

وهكذا تختلف المقاييس عنها فى المدينة الفاضلة التى تقوم على النظام والعلم وتعشق الفضيلة بينما تضادها المدينة الجاهلة ، والمدينة الضالة ، والمدينة الفاسقة ..

التى تنبت وسط المدينة الفاضلة كما ينبت الشوك النابت فيما بين الزرع وسائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع والغرس [٢] .

٥.الرقابة فى الدولة الفارابية :.

ولا يترك الفارابى أهل النوابت يهددون بأفكارهم المنشقة الآراء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ، والدولة المثالية ، لذلك يقترح على رئيس الدولة وسائل الرقابة الضرورية التى يتفادى بها خطر النوابت .

يقول الفارابى « من أجل ذلك واجب على رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة وأشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحة خاصة إما بإخراجه من المدينة الفاضلة ، أو بعقوبة ، أو بحبس أو بتصريف فى بعض الأعمال وإن لم يسعوا له » .

لم يتردد الفارابى فى إقتراح عقوبة « السجن أو النفى على كل من يخرج برأية على آراء أهل المدينة الفاضلة ، وتمتد الرقابة من مجال الرأى إلى مجال الأخلاق ، حيث يجب على الحاكم أن يراقب سلوك المواطنين ومساكنهم وكل مقومات البيئة

---

(١) السياسة المدينة ، وأراء أهل المدينة الفاضلة من ٩٠ إلى ٩٢ .
(٢) راجع السياسة المدينة ، ص ٨٧ .

المكونة لأخلاقهم لذلك فهو يلفت النظر إلى نوع المساكن وما يترتب عليها من صفات فيقول « المساكن قد تولد فى أهلها أخلاقاً مختلفة ، مثال ذلك أن مساكن الشعر والجلود والصحارى تولد فى أهلها ملكات التيقظ والحزم ، وربما يزداد الأمر فيه حتى يولد الشجاعة والإقدام ، والمساكن المنيعة والحصينة تولد الجبن والأمان والتفرغ للعبث واللهو فواجب على المدبر أن يراقب المساكن ولكن ذلك بالعرض ولأجل أخلاق أهلها وعلى سبيل الإستعانة فقط » .

وتنحو الرقابة إلى وظيفة تربوية وأخلاقية وإن كانت غير ممكنة بالعرض .

ولكن الرقابة تكون أشد فيما يتصل بالسلوك الفردى فمن لا تستغل الفضيلة فى نفسه بطريقة ذاتية أو يضبط للنفس يجب أن يزال شره من الدولة بنفيه وإخراجه من الدولة .

يقول الفارابى « الشرور تزال عن المدن إما بالفضائل التى تكمن فى نفوس الناس وإما بأن يصيروا ضابطين لأنفسهم ، وأى إنسان لم يمكن أن يزال الشر الكائن عنه لا بفضيلة تكمن فى نفسه ولا بضبط نفسه أخرج عن المدن » [١] .

والفارابى وهو يتحدث عن نظريته فى العقاب يتجاوز فنون القسون والتعذيب ، ويطاول الدكتاتوريت المستبده ـ ولا يعقد صلة بين حجم الجرم ونوع العقوبة ـ كما يغيب أثر الدين الإسلامى نسبياً فى الفكر المزوج بالأفلاطونيات .

ثم أنه سبق إلى فكرة الدولة الشمولية والدولة العالمية أو دولة القطب الواحد كما يروج لها الأمريكان مع إختلاف بين فى التطبيق .

كذلك كان الفارابى حريصاً على أن تقوم الدولة على العلم بشتى فروعه وفنونه وهو أمر يحسب له .

---

(١) السياسة المدينة ،ص ٨٧ ، الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، (نقلاً عن فصول منتزعة ص ١٣٥ ، ص ٢٦١) .



الفصل الرابع

الطبيعة والإنسان والمعرفة عند الفارابي



الأنسان والعالم عند الفارابي :

احسبنى على حق حين أضع مشكلة العالم والانسان فى مرحلة واحدة حين أبحث عن الفلسفة الطبيعية عند الفيلسوف . فالصورة الاولى لهذه المشكلة ترتسم معالمها فى نظرة الانسان من خارج ، وترسم الصورة الثانية فى نظرة الانسان من داخل. وسنحاول فى دراستنا هذه أن نستقرأ آراء الفارابى فى مظانها من أفكاره التى تمثل (موقفا) من مواقف الفلسفة فى عصرها الذهبى عند العرب .

يجب أن نقدم للقارئ ملاحظة عن الفرق بين ضربين من النظر : خارجى وداخلى، ونحن الآن بصدد الحديث عن الأول منهما ، ونعنى به الفلسفة الطبيعية التى تخص المبادئ الذاتية والأولية للجسم الطبيعى . ونقصد بالمبادئ الذاتية تلك التى هى عين الماهية وليست زائدة عليها ، ونعنى بالمبادئ الأولية تلك التى هى سابقة على حلول الأعراض ورابطة بين الأعراض والماهية ، وما إلا مبادئ الماهية ، والطبيعة هنا - على وجه العموم - هى جملة الموجودات المادية بقوانينها[1] (وهى موضوع يشمل جميع الطبيعيات ونسبته إلى ما تحته كنسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية ، ويتضمن من حيث المفردات التعامل مع الجسم بما هو متحرك وساكن سواء كانت الحركة فيه أو عنه، وكذلك معرفة الأجسام الفلكية والعنصرية بشكل خاص لا عام ، والوقوف على الأركان الأربعة منظوراً اليها من حيث المزاج والاعراض . ومن ثمة التعرف على حياة الحيوان والنبات وطبيعتهما . فحصر الفارابى اذن هذه المعرفة بأربع خطوات يتداخل بعضها مع بعض ، بينما تجدها عند المعلم الأول تتضمن تقسيما ثمانياً كما يورده فى كتبه الطبيعية[2] .

---

(١) قارن : يوسف كرم - الطبيعة ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٧ - ٨ .

(٢) تحدد كتب الطبيعة عند ارسطو طاليس بثمانية على الوجه التالى :

(١) السماع الطبيعى « يسميه الفارابى سمع الكيان »

(٢) السماء والعالم ، (٣) الكون والفساد ، (٤) الآثار العلوية ، (٥) كتاب النفس ، (٦) الحاس والمحسوس ، (٧) كتاب الحيوان ، (٨) كتاب النبات

وعلى الرغم من أن الفارابى حدد هذه المعرفة بالخطوات الأربع السابقة فهو يذهب الى التأكيد على وحدة الكائنات فى العالم الطبيعى الذى تحت فلك القمر، ابتداء من أضعفها وأخسها كالعناصر الأربعة وانتهاء الى أعلاها وأرقاها وأشرفها كالانسان ، تؤلف جميعها وحدة متكاملة ، تتفاوت أفرادها ولكنها تنتظم فى صيغة هذه الوحدة الطبيعية[1].

وفى الحديث عن هذه الموجودات يذهب الفارابى الى تقسيم عام يحدده بستة مبادئ بها قوام الأجسام ، يرتبها على شكل جدل نازل . سنوضح للقارئ ما يتعلق منها بموضوعنا القائم :

أ ـ السبب الأول (الله).

ب ـ العقول المفارقة أو يسميه الفيلسوف بالأسباب الثوانى ، وهى التى بسببها تتحرك الأفلاك الثمانية فتدور حول الأرض الثابتة فى المركز وتكون حركتها مستديرة وأزلية .

جـ ـ العقل الفعال ـ وهو الموجود الذى يدبر ويرعى وينظم عالم الطبيعية الخاضع للكون والفساد أو عالم ما تحت فلك القمر ، حيث لا تتحرك صورة الى نزوع جديد إلا بفعل هذا العقل وتحكمه ، وعنايته أصلاً تتجه للحيوان الناطق (الانسان) ـ الذى يسعى الى تحقيق ارتفاعه إليه بجدل صاعد يحقق فيه سعادته القصوى وبه يصير الانسان الذى هو عقل بالقوة عقلا بالفعل .

د ـ النفس ـ وهى تختلف درجة ورتبة ، فمنها أنفس الأجسام السماوية ، ومنها الأنفس الإنسانية التى تتمثل بالقوة الناطقة والقوة النزوعية والقوة المتخيلة والقوة الحساسة . ومنها أنفس الحيوان الأعجم التى تمتلك القوى النزوعية والمتخلية والحساسة أيضا .

(١) انظر : الفارابى ـ آراء اهل المدنية الفاضلة ، ص ٢٢ .

والقوة الحساسة . ومنها أنفس الحيوان الاعجم التى تمتلك القوى النزوعية والمتخيلة والحساسة أيضا .

هـ ـ الصورة ـ وبها يصير الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل (كشكل السرير فى السرير) ويكون قوامها بالمادة ، فلا قوام لها بذاتها ، بل موضوعها الهيولى ، ولذا متى انتقت الصور بطلت المادة وجوداً. ويمكن نعت الصورة بأنها (طبيعية) وتتمثل هذه بصور العناصر (الاسطقسات) الأربعة وهى أدناها ثم يتلوها ـ بجدل صاعد ـ صور الاجسام المعدنية ، ثم صور النبات وبعدها صور الحيوان الأعجم ، ثم تتلوها صور الحيوان الناطق (العاقل) ـ وفى مثل هذه الحال فان للصور عدماً يقابلها ، فهى غير دائمة الوجود .

و ـ المادة ـ وهى التى بها يكون الجسم جوهراً بالقوة وموضوعا لحمل الصورة ، ووجودها لأجل الصور أيضا. لأن الغرض الرئيسى هو وجود الصور ومن هنا فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فحسب . ولا يمكن إعتبارها فاعلة ولا غاية رغم كونها بجوهرها وطبيعتها موجودة لأجل الصورة . والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها ، بل هى موضوعة لصورة مضادة ، أى أنها قابلة للصورة وضدها. والاستعداد فى المادة هو نفس الهيولى ولا يقتضى تركيب فيها . وهذا موقف ينزع فيه الفارابى الى التجديد مع تطوير لنظرية المعلم الأول ووضعها بمنظور عتيد : حيث كان يرى أرسطو طاليس أن الهيولى موضوع غير معين فى نفسه. قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها وانما نضطر لوضعها ، وندركها كما ندرك الخط شيئا بغير صورة (١).

ثم أن فيلسوفنا يعتبر المادة أمرا وسطا ليست هى بسركما يذهب الى ذلك أفلوطين (ت . ٢٧م) وليست هى بايجاب مطلق كما يرى الماديون .. وان موقفه هذا متأت عن تصور قرآنى ـ كما اعتقد ـ للمادة ، حفظ لها توازنها ، ووضع لها حدودها

---

(١) قارن : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٣٦ .

ونسق بينها وبين الصورة، كما فعل بين النفس والبدن سواء بسواء. وفى الوقت ذاته يؤكد الفيلسوف ان المادة لا يمكن ان توجد مفارقة لصورة ما فى أى وقت من الأوقات بالنسبة لعالمنا المتغير الذى يخضع لفكرة الكون والفساد[١] . مع ثبات قانون التحول الدائم فى المادة الذى يقرره الفارابى فى مأثوراته . منطلقا من مفهوم أن فى كل موجود مادة مقابلة لمادته تلك، لأن فى «كل واحد منها شئ هو لغيره وعند غيره شئ هو له، اذ كانت موادها الأولى مشتركة. فيكون كأن لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة حقا ما ينبغى ان يصير الى كل واحد من كل واحد، والعدل فى ذلك بيّن» .

وفى ضوء هذه الصورة الطبيعية تصبح دلالة (الكون) تركيبا ما أو شبيها بالتركيب، ودلالة (الفساد) تحليلا ما أو شبيها بالانحلال. وكل ما كان تركيبه من اجزاء اكثر، كان زمان تركيبه أطول والعكس بالعكس. ولا يجوز التركيب والتحليل إلا فى زمان و «الزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض، فبدؤ الشئ غير الشئ»[٢]

رسم الفارابى هذا الطريق كى ينتهى به الأمر الى الحديث عن الممكنات فى عالم الطبيعة من حيث أنها تظهر على نحوين :

احدهما : ممكن يتحقق فيه الشئ أولا يتحقق، وهذا هو المادة بدلالتها المطلقة

الاخر : ممكن يتحقق بذاته أولا يتحقق بذاته. وهو المركب من الإثنين معا ، المادة والصورة .

ثم يحدد الفيلسوف موقفه فى هذا تخطيط منظم لمراتب الممكنات يسوقه على الوجه التالى :

«أدناها مرتبة مالم يكن له وجود محصل ولا بواحد من الضدين ، وتلك هى المادة الاولى. والتى فى المرتبة الثانية ما حصلت موجودة بصور ما ، حصل لها بحصول

(١) انظر : الفارابى ـ السياسة المدنية ، ص ٥٩ .
(٢) انظ : الفارابى ـ جواب مسائل سئل عنها ص ٨٦ .

صورها امكان ان توجد وجودات أخر متقابلة أيضا، فتصير مواد لصور أخر... ولا تزال هكذا الى أن تنتهى الى صور لا يمكن ان تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخر. فتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقدمت قبلها. وهذه الاخيرة اشرف الموجودات الممكنة، والمادة الاولى أخس الموجودات» [1].

يضاف الى هذا ان الموجودات الممكنة في العالم الطبيعى لها صفة الموجودات المتأخرة الناقصة، لأن فيها طرفين متباعدين يصدق على كل طرف منهما نقيضه الآخر أو بدلالة أخرى إمكان الوجود أو عدمه، سواء كان ذلك بسبيل التقابل أو الاقتران فحسب، والمقصود بالتقابل هنا إما عدم (وهو لا وجود ما يمكن ان يوجد)، وإما ضد، أو كلاهما، ولذا وضع الفيلسوف حتمية وجود الموجودات المتقابلة معاً، سواء كان ذلك فى وقتين أو من جهتين مختلفتين.

واذا جاز النظر لنا إلى الرتب الشرفية لهذه الموجودات، فنجد أن كل ما كان أقرب الى طبيعة المادة الأولى كان أخس وأدنى - كما سبقت الإشارة - وكل ما كان أقرب الى طبيعة صورة الصور كان أشرف وأسمى. والشرف عند الفارابى هو لكل ما هو أقدم فى ذاته، ولا يصبح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمه [2]. رغم أن الفيلسوف يذهب إلى أنه لا توجد المادة مفارقة لصورة ما، فى وقت ما أصلاً، وهو موقف ارسطو طالى، من مأثورات المعلم الأول.

وفى العود إلى الأسباب الطبيعية لهذه الموجودات يحصرها الحكيم فى أربعة هى:

١ - الفاعل.
٢ - والقابل (المادة)
٣ - والصورة
٤ - والغاية [3].

---

(١) انظر: الفارابى السياسة المدنية ص ٥٦.
(٢) قارن الفارابى - رسالة (التعليقات) ص ٣.
(٣) انظر: الفارابى - الدعاوى القلبية، ص ٩.

وأن العالم الطبيعي يخضع لحالين ، الأول : أمور لها أسباب عنها تحدث بها توجد، كالحرارة عن النار والشمس مثلاً ، والثاني : أمور اتفاقية لا أسباب معلومة لها كموت الانسان أو ولادته عند طلوع الشمس أو غروبها مثلاً ! .. والاتفاقية لا سبيل إلى ضبطها أو التعرف عليها .. ويحاول الفارابي تبرير وجود الأمور الاتفاقية في العالم بقوله : « لو لم يكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء ، واذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الانسانية نظام البته ، لا في الشرعيات ولا السياسيات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحداً شيئاً لغد.. ولما أطيع الله ، ولما قدم معروف» (١).

فكأن الفارابي هنا يضع فكرة الاتفاق موضع المجهول ، في فلسفته لا يكون ممكناً، لأن كل ممكن مجهول ، وليس كل مجهول ممكناً ، ولذا فإن الخوف والرجاء كلاهما يقودان في رأى الحكيم إلى النظام ، بينما الاتفاق أصلاً لا يجرى على نظام ، وفي الوقت ذاته لا يتخلى عن العلل المطردة ، بل هو « تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض » كما يقول أرسطو طاليس (٢).

بهذه الصورة الجامعة المانعة يخرج لنا الفارابي النظام من اللانظام ، والقانون من اللاقانون ، ويهدف من وراء ذلك كله إلى نفى أعمال المنجمين الذين يختلفون من الاتفاقات الطبيعية رسوماً وتفسيرات لا تخضع للعقل ولا يقرها الوجدان السليم .

اننا لنزداد فهما ووضوح رؤية حول المشكلة القائمة الآن عند استعراضنا واستقرائنا لموقف الفيلسوف في نظرته نحو الزمان مرتبطاً بعالمنا المتغير، فمما هو معروف أن قضية البدء الزماني بالنسبة للعالم ترتبط بمفهون الكون والفساد عند الفيلسوف من حيث أنه يرى أن الكون في حقيقته إما أن يكون تركيباً ، أو شبيهاً بالتركيب ، وكذلك الفساد ، إما انحلالاً أو شبيهاً بالانحلال ويعتمد الأمر في الحالين

(١) انظر : الفارابي ـ نكت ابى نصر ، ص ١٠٦ .
(٢) انظر : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٣٩ .

على الأجزاء ذاتها. فمتى كانت كثيرة كان انعدامها أو تكونها يحتاج إلى زمان أطول، ولا شك أن «أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان، لأن الشئ الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال» وأن كل عملية تلزمها دلالة التركيب والتحليل، تكون فى الزمان حتماً، والزمان فى رأى الفيلسوف - بدء، ولكن بدؤه هو الأول المحض. والقاعدة الثابتة عنده هى أن «بدء الشئ غير الشئ». فكأن العالم كفكرة وجد بلا زمان، لأنه وجد عن الذات «دفعة» واحدة لا تقدم لها ولا تأخر، ثم لحقه التقدم والتأخر بسبب كونه أصبح خاضعاً للتركيب والتحليل، أى للتجزئة و «أن كل ما كان له كون فله لا محالة فساد» [1] ولكن قطبى القضية : الكون أولاً، والفساد آخراً، لا يحدثان فى زمان لأنهما خارج نطاق مفهوم الزمان المتبعض، بل هما فكرة فى الذات العليا، باعتبار أن أرادة الله لا تجدد فيها بل هى فيه أزلاً و «نسبة الكل إليه إنه مبدع لما لا واسطة بينه وبينه، ويتوسط ذلك يكون علة للأشياء الأخر. والقديم بذاته واحد، وما سواه محدث فى ذاته» [2].

فحدوث العالم هنا كونه مبدعاً عن الله مباشرة بمطلق الزمان لا بآناته المنقسمة، ولم يكن قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق الله العالم، وتلك دلالة فى رأى الحكيم واضحة على تأكيد فكرة الإبداع فى إيجاد العالم.

ولسنا نرى فى موقف الفارابى هنا ما يؤدى إلى مفارقة حدية بينه وبين نظرية الخلق القرآنى للعالم، ولتوضيح هذه الصورة التى نرى، نضع أساساً فى فهم المشكلة ذاتها، ان الايجاد فى غير زمان لا يمكن فرضه إلا بدلالة الذات الكاملة التى أرادت ولا بدء لارادتها زماناً - كما تقدمت الاشارة - فيكون أمر الإيجاد أو «الابداع» لا يخضع للتجزئة إبتداء، وهذا هو رأى الفيلسوف، فمن ثمة فان كل حكاية عن ايجاد يتبعض فى الزمان، سواء كان تبعضه فى لحظات أو فى ستة أيام، فهو لا حق وليس

(١) انظر : الفارابى - جواب مسائل سئل عنها ص ٨٦ - ٨٧ .
(٢) انظر : الفارابى - الدعاوى القلبية ص ٤

سابقاً أو معادلاً لتلك الدفعة اللازمانية. فالحديث عنها حديث عما صورته الإرادة الإلهية، لا عن الإرادة ذاتها، لأن بدء الشئ غير الشئ، وهذا هو الفاصل فى رأينا بين الموقفين، ولا أجد أن ما بينهما يؤدى إلى التناقض أو إلى المفارقة كما يتصور بعض الباحثين، يضاف إلى ذلك أن قضية الخلق فى القرآن ترتبط إدراكاً «أى من الناحية الأدراكية» بهذا العالم، وليس هذا العالم سوى مرحلة معينة من التصير الطبيعى الدائم الذى أوجده الإله فى غير زمان ولا مكان، وسيستمر إلى ما لا نهاية فى ضوء هذا المفهوم. فكأن الفارابى أمسك بالفكرة كدلالة لا زمان لها، بينما حكت الكتب السماوية بعض مراحلها لنا، ولا مشاحة فى رأينا بين الصورتين..

وقاد هذا الأمر إلى بدعة ابتدعها الحكماء منذ عصر المعلم الأول وظهرت فى تراثنا على صورة نفى لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ تحسباً لما ستؤدى إليه النظرية من القول بالحدوث الذى تبنته الفرق الكلامية، فكانت الخطوة الرئيسية فى هذا الموقف هو نفى الخلاء أصلاً، وكان رأى الحكيم أن لا وجود للخلاء، وأن الذى يتصور أنه فراغ هو فى حقيقته ملاء، وأن كل مقدار لا يمكن أن ينتهى إلى أن يكون له جزء لا ينقسم، لأنه لا يمكن من الأجزاء التى لا جزء لها بحيث «لا يجوز بعد بلا نهاية فى الفراغ والملاء»[(١)].

وعلى الرغم مما سنجده عند الفرابى من بناء واضح لنظرية الصدور أو الفيض ومن تطوير ناجح لها، لا يخلو من تصور وانبهار شاعرى. أجل رغم هذا فان اثبات واقرار فكرة «واجب الوجود» تنهض أساساً فى مذهبه الفلسفى على قبول فرضية حدوث العالم، انطلاقاً من البناء الذى قدمه الفارابى عن تصوراته للوجود والامكان ومن ثمة قيام التصديق عليهما.

تلك وقفتنا مع الانسان من خارج، وأود أن أقف الآن وقفة مع الانسان من داخل، نستجلى خلالها بواطن هذا المخلوق الناطق، مستوحين معالم منهجها ومشاكلها من تراث أبى نصر الفارابى.

(١) انظر: الفارابى - رسالة فى الخلاء، نشرها نجاتى لوجال وآيدين صابيلى، جامعة آنقرة ١٩٥١

ومن النظرة الثنائية إلى الانسان بإعتباره نفس وبدن، تعارف فلاسفتنا على البدء بالحدود والتعريفات، وغالباً ما تمسك هؤلاء بالصورة الظاهرية لهذه التعريفات سواء ما كان منها افلاطونياً أو أرسطياً، وقد ينتبه احدهم الى تباين فى صلب دراسته للموضوع، بالنسبة للمتقدمين عليه. وهذا ما نلمسه بالقياس إلى فيلوسفنا الفارابى، فقد حد النفس حداً ارسطياً ولكنه لم ينتبه نهاية المعلم الأولى، فأخذ بتعريفه الذى يقول: إن النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة [1] وكان هدف الحكيم من وراء هذا الموقف أن النفس «كمال أول» أى لا يسبقه كمال أدنى منه فى عالم الطبيعة، مؤكداً فى ذات الوقت وحدة الكائن الحى وانها لا تتعدد ولا تفترق، ولا يجوز «أن تكون موجودة قبل وجود البدن» كما سنوضح ذلك فى المستقبل. وأن النفس على الحقيقة هى كمال الجسم، وإما هى فكمالها العقل - والانسان هو العقل .

وقوى النفس عند الفيلسوف تمثل أجزاء النفس بوظائفها الطبيعية التى أهلت لها. ومن هذه القوى محركة ومدركة، والأولى منهما تنتظمها فروع الغاذية والمنمية والنازعة التى بها تكون نوازع الانسان من حب وشوق وكره وبغض وخوف وعداوة. وأما الثانية فتضمنها قوى ثلاث أولاها قوة الحس بنوعية الخاصة «السمع والشم والبصر والذوق واللمس» والباطنة التى تعمل بوساطة الرقيب الذى ندعوه «بالحس المشترك» وموطنه القلب ولا الجميل من القبيح، بل وظيفته أن يحيل هذه جميعها الى مواطنها من الادراك الحسى.

وثانيهما القوة المتخيلة التى تتصرف فى الصورة المحسوسة والمعانى الجزئية فتحفظ رسومها بعد غيبة الحس عنها، وفى قدرتها التركيب والتفصيل، سواء كان ذلك فى اليقظة أو النوم. ولقوتها قوة أدراك النافع والضار، واللذيذ والمؤذى. ولكنها لا تدرك الجميل والقبيح من الأفعال - بمعنى لا سلطان لها فى الحكم على القضايا الخلقية. والثالثة منها هى القوة الناطقة (العاقلة) وهى رئيسة لا ترأس، وحاكمة على

(١) انظر : الفارابى - جواب مسائل سئل عنها ص ٩٩ .

الجميع غير محكوم عليها. بما يميز الانسان بين الجميل والقبيح من الأفعال. وعن طريقها يعرف مقتنيها العلوم والصناعات، ويدرك النافع والضار، والملذ والمؤذى وتتفرغ هذه القوة مجازاً إلى نظرية وعملية. والأولى هى التى بها يجوز للإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعلمه انسان اصلاً، وهى المعرفة، أو بمعنى آخر هى القوة التى تحصل لنا بالطبع - لا ببحث ولا قياس - العلم اليقين بالمقدمات الكلية بالضرورة التى مبادئ العلوم ، والأخرى هى الأفعال التى يقوم بها الانسان بارادته وادراكه، وتتجزأ إلى شعبتين : مهنية، ترتبط بحيازة الصناعات والمهن على اختلاف أنواعها ، ومروية ترتبط بالاختيار، وعنها يتم عمل ما ينبغى ومالا ينبغى وهذه القوة الناطقة ليست هى فى جوهرها عقلاً بالفعل، ولكنها تصبح كذلك عن طريق العقل بالفعل، وتصير شبيهه بالأمور المفارقة، وتكون حينئذ عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بدلالة واحدة فيها. بحيث يرسم العقل الفعال فى هذه القوة قدرة تدرك بها هذا العقل. وتكون منزلة هذه القدرة منزلة الضوء من البصر.

وجماع هذه القوى [1]التى أشرنا هى «النفس» - فالنفس اذن وحدة، ووحدتها تتحقق بما يفرضه الحكيم من نظام العلاقة بين الأعلى والأدنى، فى كل مراحل فلسفته، فتصبح هذه القوى مرتبة بحيث تكون الوحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، حتى تصل إلى الناطقة التى هى صورة لكل صورة تقدمتها.

وتقرير الفارابى هنا عن هذه القوى، لا يشبه ما يورده فى رسالة فصوص الحكم، حيث ينفرد هناك فى حصرها بخمس هى الحس المشترك المصورة ويضعها فى التجويف

---

(١) يروى المضب بن عمر الجعفى «ت : حوالى القرن الثانى للهجرة» عن الامام جعفر بن محمد الصادق ان الامام ذهب فى حديثه معه إلى أن النفس قوى اربع هى : الفكر والوهم والعقل والحفظ، ورواية الجعفى هذه مؤشر يقود إلى أن علماء المسلمين كانوا على معرفة من هذه القوى قبل عصر الترجمة المعروف.
انظر : محمد الخليلى - من أمالى الامام الصادق، النجف ١٩٦٣ - ٢٣٦/١ .

(٢) قارن : الفارابى - فصوص الحكم، اخقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد ١٩٧٦ ، ص ٧٨- ٧٩ ، وراجع أيضاً آراء أهل المدينة الفاضلة ، لتقف على اختلاف الرأيين .
(هذه الآراء نقلاً عن الدكتور جعفر آل ياسين)

المقدم من الدماغ ثم الواهمة والحافظة ثم المفكرة [٢]، بينما نجده وضع في مأثوراته الأخرى الحس المشترك في القلب - وهو الأشهر لديه - ثم أنه زاد هنا قوتين هما المصورة والواهمة، لم نجد لهما ذكراً في مأثورات ارسطوطاليس من قبل .

ونعود إلى ما بدأنا به، إثنينية النفس والبدن، فنجد الفارابي في مواطن متعددة من مأثوراته يذهب مذهباً فيثاغورياً مصبوغاً بروح أفلاطونية، فيعتبر البدن سجناً للنفس «منطلقاً من القاعدة اليونانية التي نظرت إلى المادة وكأنها عنصر النقص وموطن الخطايا» حيث تحاول الأخيرة الانفلات والانطلاق منه إلى رحاب السماء، كي تصفو صورة وتسمو ذاتاً، فتحقق سعادتها وكمالها، وأنها من نور الله لا تحتاج في قوامها إلى البدن، بل تصير في جملة الأشياء البريئة المفارقة وتمكث على هذه الهيئة أبداً وفي مواطن أخرى يؤكد عدم جواز وجود النفس قبل وجود البدن، رافضاً موقف أفلوطين بهذا الخصوص [١].

وقد يفهم من هذا التلازم الوجودي الذي فرضه الفارابي بين النفس والبدن وانتفاء البعدية والقبلية بينهما، ما يؤدي إلى وضع مادي للمشكلة ذاتها، من حيث أنه نفي لكل الأصول الافلاطونية السابقة، أقول أن هذا امراً لا يمكن رفعه عن مأثورات أبي نصر، ولكن ينبغي أن تفسر المادية هنا بدلالة سبق مقولات الادراك الحسي على الحدوس العقلية العليا. لأن المادة، بهذا المعنى، ليست سبباً يعطي الوجود للأشياء، كما هو عليه منظور الفلسفة المعاصرة للمادية، بل هي سبب فحسب [٢].

على أن الأمانة العلمية تدعونا إلى تنبيه القارئ إلى أن للفارابي في رسائله المتفرقة مواقف متباينة، لا تقود إلى مشرب واحد متكامل لهذه الاراء، فمثلاً نجده في

(١) انظر : الفارابي - عيون المسائل ص ٦٤ .

(٢) برز في القرن العاشر للهجرة فيلسوف ملهم هو صدر الدين الشيرازي (ت : ١٠٥٠ هـ) ادعى أن النفس مادية الحدوث أزلية البقاء ، وكان لموقفه هذا جدة لم يسبقه اليها أحد .
انظر : كتاب الدكتور جعفر آل ياسين الموسوم الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت ١٩٧٨ .

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يقدم صورة تختلف عن فكرته التى أشرنا، فهو بالنسبة للنفس، ارسطى تارة وافلاطونى أخرى، وصوفى تارة ثالثة، وقد نجده يفرق فى الدلالتين اللتين يستعملهما، فالروح شئ غير النفس، لأنها هى موضوع النفس الأول ومكانها فى القلب [١].

ولا مشاحة فى أن الفليسوف اختلفت مأثوراته عن مصير النفس بعد الموت، ففى نصوصه ما دفع ببعض الباحثين إلى إنكار قوله بالخلود، وتغليب جانب فناء بعض الأنفس دون بعض. ولعل من أوائل من ادعى هذه الدعاوة، واستفاد منها فى طعن موقف الفارابى هو فيلسوف المغرب ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) فى مقدمة كتابه حى بن يقظان الذى يشير فيه إلى أن أبا نصر يرى أن «بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها.. وأنها منحلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة» [٢]. وهناك نصوص أخرى تشير إلى دلالات غير واضحة وغامضة.

ولكننا ننتهى من هذا الموقف إلى أن الفارابى فى مواطن عدة من رسائله أشار بقول صريح ببقاء النفس ومفارقتها واتصالها بعد الموت، وأنها صائرة بافعالها الحسنة إلى أقصى السعادات، وليس فى قواها ما يؤدى إلى الفساد أو التغير. وهذا فى نظرنا مؤشر كاف لتقرير أن الفارابى حين صدرت منه أقوال مبهمة بهذا الخصوص، لم تكن مبهمة بالنسبة له، بل هى غامضة بالنسبة إلينا، وعند تحكيم الرأى نجز أن المقصود من اضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التى أكدت تصنيف الأنفس الانسانية إلى مراتب فى سعادتها حسب افعالها وصور تلك الأفعال. فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر، ومن كان أقل فى خطاياه كان مصيره الآلام المبرحة، ومن تطهرت نفسه، فهو فى أعلى عليين مع الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقاً .

(١) انظر الفارابى - فصوص الحكم «النشرة المحققة» ص ٨٢ - ٨٦ .

(٢) انظر : ابن طفيل - حى بن يقظان ، تحقيق دكتور أحمد أمين ص ٦٢ ، مع العلم أن النص الذى أورده ابن طفيل منقولاً عن كتاب (الملة) للفارابى لا وجود له فى الكتاب المذكور، انظر : مقدمة الناشر ص ١٣ .

تلك هى اذن نظرة الاسلام، وتلك هى نظرة الفارابى بالذات، وليس فى موقفه هذا ما يدفع إلى القول بأنه تناقض مع نفسه، بل على العكس كان أميناً معها، ولكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذى قاد إلى هذه الأحكام المبتسرة، فمثلاً يقع المرحوم الدكتور محمود قاسم فى حالة شبيهة بما قلنا [١] فيخلط بين قول يورده الفارابى عن القدماء وبين الفارابى نفسه، فقد جاء فى كتاب التعليقات [٢] قول ابى نصر «رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية، والنفس الإنسانية فانية» فحكم مؤلف الكتاب - وغيره من المعاصرين - بأن الفارابى يذهب إلى أنكار فكرة خلود الأنفس الإنسانية، فى حين أن النص واضح الصورة، فهو ليس للفارابى وإنما ينقل الفارابى رأى القدماء فحسب، ولا تعليق عليه، رغم أن كتاب التعليقات عبارة عن رقع صغيرة وسؤالات مختلفة، جمعت فى عهد كاتبها أو بعد وفاته، ولا يخلو الكتاب من مفارقات، ولكنها لا تبلغ حد الخليط بين آراء صاحبه وأفكار الآخرين .

ويقع دى بور كمثل آخر فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» بدعوى أن قضية النفس عند أبى نصر غامضة ومتناقضة. وكلام المستشرق المذكور لا يخلو من سذاجة وسوء فهم، لأن النص الذى اعتمد عليه والذى نجده فى كتاب آراء أهل المدينة لا يؤدى ولا يدل على هذا الذى يقول. بل الفارابى واضح بان الأنفس توجد منفردة بعد الموت أما ورود لفظة «المتشابهة» فالمقصود بها، التشابه بالمنزلة، أى بافعالها السابقة، وليس المقصود التشابه بالمعنى، كى يكون الاتحاد، وهذا جلى كما نعتقد لا يحتاج إلى بيان.

وخلود النفس عند الفيلسوف خلود فردى فى تصورنا لا نوعى كما ظن بعض الباحثين العرب من حيث أن هذه الأنفس، اذا بطلت ابدانها وخلصت صارت إلى السعادة وإلى مراتب الماضين «واتصل كل واحد بشبيهه فى النوع والكمية والكيفية،

---

(١) انظر : دكتور محمود قاسم - فى العقل والنفس ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٥٣ .
(٢) انظر : التعليقات ، ص ١٤ تعليقة رقم ٥٣ .

لا لأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ، غير مضيق بعضها على بعض مكانها، اذ كانت ليست فى أمكنة اصلاً، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذى توجد عليه الاجسام، وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض .. زاد إلتذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرات كثيرة فتزداد كيفية ما يعقل.. وتلك حال كل طائفة مضت».

ونص الفارابى السابق يشير إلى أن المفارقة لا تكون نوعية، لأن دلالة اجتماع بعضها ببعض واضحة، بل كأنها مشخصة، ولكنها لا تحمل معنى الجسم الطبيعى بمدركاتنا القائمة. ولهذا فلا يضيق بعضها ببعض. بل يمكن تخريج بعث روحانى- جسمانى من النص السابق، حيث أن هذا الاتصال يتم كماً وكيفا مع الشبيه. أما لفظ «النوع» فالمقصود به، كما اعتقد، تصنيف لطبيعة الطوائف فى الجزاء، بحيث أن كلا منها تجزئ خيرها المطلوب وسعادتها الموفاة على أعمالها نفى الحياة الدنيا. وتلك سمة أقرها الاسلام أيضاً.

بقى أمر قد يكون خطيراً، هو ذهاب فيلسوفنا إلى أن هناك أنفساً لا تستأهل التشخص بذواتها، بل تضمحل عند انفصالها وتبطل القوى التى كانت لها، وتنحل موادها إلى صور الاسطقسات «العناصر» كى تتشكل على هيئات مختلفة؛ كإنسان أو حيوان أو نبات!..

أن موقف الفيلسوف هنا لا يخلو من صعوبات قد تجر إلى اثارة فكرة التناسخ فى مذهبه «فى حين أنه يتنكر لها فى أكثر من موضع من كتبه». أو قد يؤدى إلى نظرة حديثة تعتمد، رأى بعض علماء الحياة من أن المادة فى الطبيعة تخضع لدورات مستمرة تتغاير فيها صور الكائنات، ولكنها تبقى هى فى حقيقتها قوى تتجمع وتعاود تخلقها فى الدورة البايلوجية العامة.

(١) قارن : دكتور محمود قاسم ـ المصدر السابق ص ٦ ، ١٥٥

ترى هل الفارابى كان يعتقد أن النفوس المذنبة الخاطئة الجاهلة قد يؤدى بها الأمر إلى هذا المصير الغريب؟ أم أن الفيلسوف رغب فى رسم صورة مأساوية لأصحاب هذه الخطايا كى تكون رادعاً ووازعاً لهم من الاستمرار فى عملهم الخطير هذا ؟ ترى - مرة أخرى - أيهما أكثر خطورة :

هذه الصورة الرمزية المؤلمة التى تخيلها الحكيم لهؤلاء؟ أم أعمالهم فى الحياة الدنيا - مهما بلغت تلك الأعمال من سوء التقدير وقبح العاقبة؟

أمر، فى نظرنا، يبقى محتاج إلى جواب!..

والذى يعنينا الآن هو الحديث عن المعرفة وسبيلها الذى سلكه الفيلسوف، حيث شاد موقفه على مؤشر حسبى مستمد من الحواس، معتمداً بذلك على مقولة أن أدراك الإنسان للكليات لا يتم إلا عن طريق الجزئيات باعتباره عليماً «أى الإنسان» بالقوة.. ومنافذ اقتناء المعرفة هى الحواس الإنسانية [1]، وينشأ الكائن العاقل وهو يحمل الأوليات فى نفسه مع غياب صورها الحسية، كالطفل مثلاً الذى تكون نفسه مستعدة لحصول الأوليات من غير استعانة عليها بالحواس، بل هو مفطور عليها.. والمقصود بالأوليات هنا البديهيات كقولنا أن الجزء أصغر من الكل وأن الفرس غير الإنسان[2] وهو موقف شبيه بالمثالية الحديثة والمعاصرة.

ولكننا لا نحصل على هذه الخطوة التى تفوق الحس الا بسبيل آخر يكون الحس أساساً فى التوجه إليه، بحيث يخرج الصورة من حال حسية إلى حال عقلية.

وفى مرحلة كهذه، تلعب المعرفة الحسية دورها الرئيسى من حيث أننا لا يمكن أن ندرك حقيقة الشئ بذاته، بل تقتصر معرفتنا على ما يتعلق بالخواص واللوازم والأعراض، وتفتقر إلى الفصول المقومة كل منها التى تقودنا إلى الوقوف على حقيقتها، ومن هنا فنحن نجهل، فى هذه المرحلة، حقائق عدة، كحقيقة الله وحقيقة

---

(١) انظر : الفارابى - التعليقات ص ٣ .

(٢) انظر : الفارابى - التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٤ .

العقل وحقيقة النفس وكذلك الفلك والأركان الأربعة، ونجهل حقيقة الجوهر والجسم ولا نعرف منه سوى الأبعاد الثلاثة، فمعرفتنا مقتصرة هنا على الظواهر فحسب، ونابعة عن الاحساس، لأن مبدأ معرفة الإنسان للأشياء هو الحسن - كما بسطنا سابقاً - ثم يميز بوساطة العقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بعض لوازمه وذاتياته وخواصه [1]. ويتمثل استلام الصور فى عملية الإدراك بخطوات ثلاث :

أ - أن تحصل الصورة فى الحس أولاً .

ب - ثم تحصل الصورة فى العقل .

جـ - وأن تحصل الصورة فى الجسم .

والمرحلة الأخيرة (ج) قائمة على الانفعال وهو «أن تحصل صورة الشئ من شئ أخر خارج عنه بقبول منه لها، مثل الحديد الذى يدنى من النار فتحصل فيه صورة النار وهى الحرارة» [2]، ولا تحصل صورة الشئ في الحس إلا بإنفعال من الحس ذاته نحوها، وهى مرحلة أدنى من الخطوة التى نستتبعها، أعنى حصول الصورة فى العقل، حيث يتحقق هذا بدون ملابسه للمادة وبشكل مفرد غير مركب وغير مرتبط بموضوع حسى خارجى بل بشكل مجرد، لأن ما نعنيه هنا من التعقل هو غير الأشياء المحسوسة رغم أن المحسوسات - فى رأى الحكيم - هى أمثلة للمعلومات، ويستدرك الفارابى على الموقف فيقول : «وقد يظن أن العقل تحصل فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك، أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدى الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز لتعمل «قوة التمييز فيه تهذيباً وتنقيحاً، ويؤديها به منقحة إلى العقل» [3].

(١) قارن أيضا : الفارابى ـ التعليقات ص ١٣.

(٢) انظر : قارن أيضا : الفارابى ـ اجوبة مسائل سئل عنها ص ٩٧ .

(٣) انظر : الفارابى ـ المصدر السابق ص ٩٧ ـ ٩٨ .

ويناط بالمتخيلة هنا «وموطنها القلب» حفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ولها سيطرة شاملة عليها بحيث لها أن تفرق بعضها عن بعض، أو تركب بعضها إلى بعض بعملية تحليلية تركيبية، سواء كانت متفقة مع ما هو محسوس أو غير متفقة معه، كما بسطنا فى حديثنا سابقاً .

ويبقى أمر ادراكها العقلى، وهو مرحلة عليا للمعرفة الإنسانية، من حيث أن العقل بدلالته الحسية- هيئة ما فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات- فهى بالقوة عقل، وبالقوة معقولات، وليس فى جواهرها ما يدفعها إلى أن تصير معقولات بالفعل، والفاعل الذى يؤدى عملية النقل هذه ينبغى أن يكون فى رأى الحكيم ذات، جوهرها عقل بالفعل، مفارق للمادة، منزلته من العقل الهيولانى منزلة الضوء من البصر، وفعل هذه شبيه فعل الشمس فى البصر، لذا سمى عقلاً فعالاً [1].

فكأن النفس فى عملية الإدراك المنتظمة هذه تبدأ مع الحس لتنتهى إلى ما هو خلف الحس، إلى رتبة العقل المستفاد، بحيث متى ما كان لها الاستعداد التام بلغ هذا العقل رتبة العقل الفعال بلا واسطة، فيمنحها هذا الأمر قوة إدراك الكليات بشكل مباشر، فتتفق عندئذ صور العالم الجزئى مع المعقولات المجردة، باعتبار أن العقل الفعال هو الأول والآخر فى هذه المعرفة الإنسانية، سواء كانت حسية أم عقلية كما سنبين فى عرضنا لنظرية العقل فى مذهب أبى نصر.

لعل من أكثر الاتجاهات جدة ونقاشاً هى قضية العقل وقواه عند الفلاسفة المسلمين، وكان فيلسوف العرب الكندى من أوائل المتحدثين عن المشكلة، كما بسطنا ذلك فى دراستنا عنه .

---

(١) انظر : الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٢ - ٨٤ ، مع التأكيد بأن تسمية هذا العقل «فعالاً» ليست هى من أعمال الفارابى كما نبه إلى ذلك الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه الكندى «راجع ص ٢٦٧ »، بل هى من أعمال وتأكيدات الاسكندر الأفرد وديسى الذى سماه باللاتينية Dator Farmarum وأن المعلم الأول اشار اليه بالمضمون لا بالاصلاح وسماه بالفاعل .

وقد اخذت المشكلة عند فيلسوفنا مجالاً أوسع وتأكيداً أدق مما كانت عليه عند السلف من العقلانيين، لارتباطها عنده بالمعرفة الحسية - كما عرضنا لذلك من قبل- وتلازمها الضرورى مع نظرية النبوة فى المذهب.

والعقل، بنظرة شاملة عامة، له مناح عدة باعتبار أنه قوة قادرة على الإدراك نشير اليها على الوجه التالى :

١ - للعقل القوة على إدراك ماهيات الأشياء المادية، ويتوصل إلى حقيقة تلك الأشياء

٢ - ويدرك العقل المعانى العامة، كالوجود والجوهر والعرض والعلية والمعلولية، والغاية، والوسيلة، والخير والشر والفضيلة والرزيلة والحق والباطل.

٣ - وله القدرة على إدراك العلاقات وارتباطاتها والنسب التى تفرض بين الأشياء .

٤ - له قدرة أيضاً على ادراك المبادئ العامة وأصولها وما يتعلق ببراهينها والادلة عليها حسب العلوم المختلفة.

٥ - وأخيراً له القدرة على إدراك قضايا من موجودات غير مادية ولا تتعلق بالمادة أصلاً [١]..

وبمنهجية مستوعبه نافذة حاول الفارابى تحديد مفهوم العقل فحصره فى ستة معان عامة وخاصة : [٢].

المعنى الأول ودلالته التعقل عند جمهور الناس، والمقصود منه جودة الرؤية

---

(١) انظر : يوسف كرم ويوسف وهبة - المعجم الفلسفى ص ١٤٥ .

(٢) قارن : الجرجانى - التعريفات ص ١٣٢ حيث العقل بأنه جوهر مجرد عن المادة فى ذاته، مقارن لها فى فعله، وهى النفس الناطقة .. والعقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للادراك.. وقيل العقل ما تعقل به حقائق الأشياء، ومحله الرأس وفى القلب - «انتهى كلام الجرجانى» ويعرفه نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢ هـ) بأنه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

انظر : كشف المراد ص ١٤٦. وفى تصورى أن الطوسى اقتبس هذا الحد من فخر الدين الرازى.

انظر : الايجى - المواقف ، القاهرة ١٣٥٧ هـ ص ١٤٦.

مرتبطة بالفضيلة، فيكون العقل عندئذ أداة فى فعل الخير وتجنب فعل الشر، ويحتاج صاحبه إلى دين، لأن الدين الفضيلة، وما خالف هذه الشروط، فصاحبها لا يمتلك التعقل وإنما يقال عنه «نكراً وداهية وأشباه هذه الأسماء» [1]. فكأن معنى التعقل عند هؤلاء يشابه رأى المعلم الأول الذى يحدده بالشخص الجيد الرؤية استنباط ما ينبغى أن يفعل من أفعال الفضيلة.

والمعنى الثانى، يقوم على قاعدة الايجاب والسلب، مما يوجهه العقل أو ينفيه، ومن أنصار هذا الرأى متكلمة المسلمين كافة، ويقصدون برأيهم هذا دلالة المشهور، أو فكرة الإجمال [2].

والمعانى الأربعة الأخيرة يلتزم الفارابى بها ببيان رأى أرسطو طاليس فى مفهوم العقل، ويحصر أولها فيما أورده المعلم الأول فى كتاب البرهان «التحليلات الثانية» من حيث أن العقل «قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلاً ولا عن فكر بل بالنظرة والطبع أو من صباه.. وهذه القوة جزء ما من النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً» [3].

وثانيهما ما ذكره المعلم الأول فى كتاب الأخلاق [4]وأعتبره جزء النفس العملى الذى يخضع للإرادة فى استنباط ما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل، ومن مميزات هذا العقل أن له قدرة على التزيد كلما طال به أمر التطبيق، ويختلف الناس فيه حسب قدراتهم وقنيتهم للأفعال ذات الصفة العملية فى الحياة الفضلة، بحيث ينعت مالكه بـ (صاحب الرأى) - وهو كالإنسان الذى اذا أشار بشئ ما قبل رأيه من غير أن يطالب بالبرهان عليه لأنه شب وشاب علي العمل الصحيح .

---

(١) انظر : الفارابى - رسالة فى العقل ، تحقيق الاب بويج ص ٤ - ٦ .

(٢) قارن : الايجى - الموقف ، ص ١٤٦ حيث يقول : « العقل مناط التكليف إجماعاً وأنه يطلق على معان».

(٣) انظر : الفارابى - رسالة في العقل ، ص ٨ - ٩ .

(٤) قارن : Art Ethics, vI, 13 , 1144b 5 ff

وأما الثالث فهو العقل الذى أشار اليه المعلم الأول فى كتاب، النفس وجعله - كما بدا للفارابى - على أربعة أنحاء : عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال [١]- ولكن الحقيقة التى ينبغى الاشارة اليها أن ارسطوطاليس لم يذهب إلى هذا التقسيم الذى اختاره الفارابى متأثراً بالافلاطونية الجديدة وشرح الاسكندر الافروديسى الذى أخذ بأفكاره جل الفلاسفة المسلمين باستثناء ابن رشد - ولذا يمكن اعتبار هذا الموقف بالنسبة لقوى العقل الإنسانى موقفاً فارابياً خاصاً .

وأما العقل الرابع الذى يذكره ارسطو طاليس فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة فهو العقل الذى يعتبر المبدأ الأول للموجودات كلها. يعقل ذاته، وليس يمكن أن يكون موجود أكمل منه، لأنه هو العقل الأول والموجود الأول والواحد الأول والحق الأول .

ويستحسن بنا الآن الإشارة إلى الرأى الذى يذهب اليه المعلم الأول لا فى ضوء مأثورات الفارابى. بل فى النص الوارد فى كتاب النفس حيث يقول : «لكن كما أنه فى الطبيعة كلها يوجد من جهة شئ هو الهيولى لكل نوع .

---

(١) قارن أيضاً : Art De Anima, 432b 15 - 30

(٢) اعتمدنا ايراد هذا النص مترجماً بقلم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . انظر : رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٣٣٤ - ٣٣٧ .

(٣) ابن سينا « ٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ »

بلغت الفلسفة الإسلامية أوجها عند الشيخ الرئيس ابن سينا ، بل لعلنا لا نبالغ إن قلنا أن معظم الذين جاءوا بعده من الفلاسفة كانوا شراحاً لكتبه، وإذا كان الكندى عربياً، والفارابى تركياً، فقد كان ابن سينا فارسياً، وكما ازدان بلاط المعتصم بالكندى ومصنفاته، وتجمل بلاط سيف الدولة بالفارابى وآرائه، فقد تألقت دولة «بنى بوية » فى فارس بالشيخ . وكان القدماء يكتفون بقولهم الشيخ ليفهم أن المقصود ابن سينا فى أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجرى . ويعتبر تعريف ابن سينا للميتافيزيقيا مشابها لتعرف أرسطو لها ويكاد يكون هو نفسه . يقول الشيخ فى المقالة الأولى من الهيات النجاه [1] ، أن هذا العلم أى العلم الإلهى يبحث عن الموجود المطلق وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه جميع العلوم فيكون هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية .

وقد ورث العرب ضربين مختلفين من الفلسفة الضرب الأول فلسفة الوجود وهى فلسفة أرسطو والثانية فلسفة أفلوطين السكندرى . وقد اضطرب الكندى بين هذين النظامين من الفلسفة ، وغير أن ابن سينا قد انحاز إلى جانب فلسفة الوجود وجعل الواحد تابعا له ، ففلسفة الشيخ فلسفة وجود لا فلسفة واحد فهو يعرف العلم الالهى بأنه ذلك الذى يبحث فى الموجود المطلق من حيث الوجود والله عند ابن سينا هو واجب الوجود .

واجب الوجود عند ابن سينا :

وقد سلك ابن سينا لاثبات وجود الله طريقا يختلف عن طريق الشرع وما جاء فى القرآن من أدلة ويختلف من وجه آخر عن طوائف علماء الكلام ، أما الطريق القرآنى فقد فصله ابن رشد فى كتابه الموسوم عن مناهج الأدلة ، بعد أن ذكر أدلة المتكلمين والصوفية وأهل السنة واعترض عليهم . ثم ذهب الى أن فى القرآن دليلين هما : دليل العناية ، دليل الاختراع .

---

(١) النجاة واحد من بين مؤلفات ابن سينا الهامة .

فدليل العناية أى موافقة الكائنات للانسان مثل قوله تعالى «**ألم نجعل الأرض مهادا**» «صدق الله العظيم» .

ودليل الإختراع مثل «**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت**» صدق الله العظيم

أما علماء الكلام فهم على الجملة يسلكون دليل الحدوث . فيقولون العالم حادث وكل حادث يفتقر الى محدث (موجود) فالله هو موجد العالم .

ويعتمد دليل ابن سينا على معنى الواجب والممكن . فالواجب هو الموجود الذى متى فرض أنه غير موجود عرض منه محال (راجع كتاب النجاة ، الجزء الثالث ، ص ٣٦٦)

ثم أن واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون واجب الوجود بغيره ، فالذى بذاته هو الذى يلزم عنه محال فرض عدمه .

أما واجب الوجود بغيره فهو الذى يكون واجب الوجود اذا توفرت فيه شروطا معينة مثل اثنين وأثنين أربعة فهذه واجبه الوجود لا بذاتها ، وكذلك الاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع ، والقوة المنفعلة بالطبع أعنى المحترقة وبذلك تقع القسمة فى ثلاثة :

١ ـ واجب الوجود بذاته .

٢ ـ واجب الوجود بغيره .

٣ ـ ممكن الوجود .

ولقد كان مثال النار والاحتراق الذى ضربه ابن سينا مثار مناقشة عظيمة بينه وبين الغزالى من جهة وابن رشد من جهة أخرى ، وترجع أهمية هذا المثال إلى مبدأ السببية ، فالفلاسفة يعترفون بمبدأ العلية ويذكرون طبقا للاتجاه الارسطى أن العلل أربع هى : المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية .

إبن سينا ، كتاب النجاه ، جـ ٣ ، ص ٣٦٦ .

ويعنى هذا المبدأ أن كل موجود لابد له من علة هى سبب وجوده . ويعنى هذا الانتهاد الى علة تكون هى السبب فى وجود كل موجود ، وهذا مما يسند الأشياء الى القدرة الالهية وهو ما يذكره الغزالى ، فالنار ليست علة الاحتراق ولكنها سبب ظاهر فقط أما الله فهو العلة الحقيقية .

ولكن ابن سينا يرى أن لكل موجود علة فى وجوده ماعدا الله ، فهو واجب الوجود بذاته ومبدأ كل معلول .

والشئ إما أن يكون معلوما باعتبار الوجود . فباعتبار الماهية له علتان هما المادية والصورية و باعتبار الوجود له علتان هما الفاعلة والغائية .

ولكى يثبت ابن سينا وجود الله فقد لجأ إلى القسمة الثنائية ، فالممكن يحتاج الى علة والواجب هو العلة الأولى لكل موجود ، فالأول واجب الوجود ويتصف واجب الوجود بالبساطة والكمال والخير المحض ، وأنه واحد وحق ولا مثل له . ولا ضد له ولا ند له ولا إشارة له إلا بصريح العرفان العقلى ، وفى كتابه الإشارات يقدم الشيخ الرئيس ابن سينا دليلاً آخر يتلائم مع فلسفته الإشراقية .

يقول تأمل كيف لم يحتج بينا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى إعتباره من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن الباب أوثق وأشرف ، أى إذا إعتبرنا جل الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده بالوجود .

وهذه الواقعة ليست من أدلة بقدر ما هى محاولة لتقرير حالة الوجود والخلق ووجود الموجد .

(٤) ابن رشد

(٥٢٦ . ٥٩٥ هـ)

١ . ابن رشد : إسمه ونسبه واهتماماته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد فيلسوف قرطبة ، كان أبوه قاضياً وإشتهر جده بالفقه .

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد لأبو الوليد الفقيه بقرطبه وتعلم الفقه والرياضيات والطب وتولى القضاء بأشبيلية ثم بقرطبة ، وكان منقطعاً للقراءة والكتابة والبحث وكان مداوماً على ذلك بشكل منقطع النظير . وقد وصفه ابن الأبار بقوله « لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً . وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحا عنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر والقراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ... وقد صنف وقيد وألف وهذب وإختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامه دون أهل عصره ، وكان يفزع إلى فتواه في الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والأداب » (١)

وقد إشتهر « ابن رشد » فى أوربا اللاتينية بإسم « الشارح » أى شارح أرسطو ، ويذكر عبد الواحد المراكشى أن أبو بكر بندود بن يحيى القرطبى تلميذ ابن رشد أراد أن يقوم بشرح كتب أرسطو وكان ذلك فى حضور ابن طفيل الذى رشح ابن رشد لهذا العمل حتى يزيل غموض عبارات أرسطو وقلق عبارات المترجمين عنه .

وقد نهض ابن رشد بالعبء الذى ألقى على كاهله ، فشرح ولخص كتب المعلم الأول وأخرج ثلاثة أنواع من الشروح . الأصغر والأوسط والأكبر . وتتضمن هذه

---

(١) راجع أحمد فؤاد الأهوانى ، الفلسفة الإسلامية ، نشرة وزارة الثقافة ، القاهرة ١٩٦٢ م . ص ١٠٠ ، ١٠١ .

وإكتسابه لنفسه، وهو حر فيما يقدم عليه ويختاره لذلك فهو رهين هذا الكسب وهذه الحرية لقوله تعالى : « **كل نفس بما كسبت رهينة** » [1]وقوله جل شأنه «**فيما كسبت أيديكم**» [2]وقوله « **وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى** » [3]، وقوله « **ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك** » [4].

كذلك فإن المتدبر لآيات القرآن فيما جاء منها خاصا بقدرة الخالق المطلقة على الخلق يدرك أن الانسان «مجبر» لدخوله ضمن سلسلة المخلوقات لقوله جل شأنه « **إن كل شئ خلقناه بقدر**» [5]وقوله « **ما أصابكم من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل ان نبرأها ، إن ذلك على الله يسير** » [6].

ولم يكن التناقض باديا فى الأدلة السمعية فقط وإنما كان ذلك واضحاً تماماً فى الأدلة العقلية .

فإذا فرضنا أن الإنسان مجبر على الفعل فما فائدة التكليف ، وكيف يكون الإنسان مجبراً على القيام بالمعصية ثم يحاسب عليها ؟ وما جدوى الثواب والعقاب ؟

وإذا فرضنا أن الإنسان حر ومكتسب لأفعاله أو خالق لها - فهل هناك أحد يعتقد بأن حرية الإنسان تخرج على المشيئة الإلهية ؟ أليس القول بحرية الإنسان تقليص لدائرة المشيئة الإلهية ؟ ثم أليس القول بخلق الإنسان لأفعاله إعتراف بأن من الأفعال ما يخرج على مشيئة الله وإختياره فيكون ها هنا خالق غير الله وهو ما يناقض إجماع المسلمين ، وإن فرضناه غير مكتسب لأفعاله بل مجبراً عليها أصبح

---

(١) المزمل ، آية ٣٨ .
(٢) الشورى ، آية ٣٠ .
(٣) فصلت ، اية ١٧ .
(٤) النساء ، آية ٧٩ .
(٥) القمر ، آية ٤٩ .
(٦) الحديد ، آية ٢٢ .

التكليف من باب الإستحالة ولأصطدمنا بالسؤال المحير : وكيف يعقل أن يكلف بما لا يطاق ، مع أن الإستطاعة والقدرة من شروط تكليف العباد ، وكيف يعقل أيضاً أن يكون مجبراً على فعل شيء ثم يحاسب عليه بثواب أو عقاب ؟ (١) .

وأمام هذا التناقض الأصيل والمستمر فى فكر الفرق الإسلامية راح ابن رشد يتأول الآيات القرآنية ويتناول مشكلة الجبر والإختيار أو مشكلة حرية الإنسان وإنعدام حريته تناولاً ينقد فيه آراء الجبرية التى ترى أن أفعال الناس ليست من صنعهم وإنما هى من خلق الله يجريها على أيديهم لا فرق عندهم بين فعل إضطرارى وفعل إختيارى هى مما يهبط بالإنسان إلى مستوى الجماد والنبات والحيوان ذلك أن الله خالق كل شيء وهو مجردون من كل قدرة وإستطاعة ويشير ابن رشد إلى أن هذه الآراء مما يدل على الضعف والتخاذل والتواكل (٢) .

كذلك يلاحظ ابن رشد أن فى هذه الآراء ما لا يسمح بقيام نظام أخلاقى كامل لأنها تهدم المسئولية الأخلاقية ، كما تهدم التكاليف الشرعية ، ولأنه لا مجال للحرية البته فلا مجال إذن للثواب أو العقاب .

والمشكلة المثارة هنا ـ هى كيف نتصور إمكانية أن يحرم الله الآثم من التوبة وفعل الخير ، ثم إذا كان هذا التصور جائزاً فكيف يعاقب الله الناس ـ إذا ما عصوا ويقذف بهم إلى العذاب الأليم (٣) .

وأما موقف ابن رشد من آراء المعتزلة التى يرى أن العبد يخلق أفعال نفسه الإختيارية بقدرته وبناء على مشيئته إن شاء فعل وإن شاء ترك ، ولا دخل لإرادة الله وقدرته فهو يتخذ من هذه الآراء موقفاً يرى فيه أن هذا تعطيل لقدرة الله وإرادته لأن

---

(١) ابن رشد مفكراً عربياً ، إشراف وتصدير د . عاطف العراقى ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر، ١٩٩٣ م ، مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ، بقلم د . زينب شاكر ـ نقلاً عن مناهج الأدلة لابن رشد ، ص ٢٤٥ .

(٢) مناهج الأدلة ، ص ٢٢٣ .

(٣) ابن رشد مفكراً عربياً ، ص ٢٤٧ .

فعل الإنسان يتم بإرادة وقدرة خارجة عن إرادة الله وقدرته وهذا مخالف لإجماع المسلمين ولما جاء به الشرع .

وهكذا يرفض « ابن رشد » آراء كل من المعتزلة والجبرية ثم هو يأتى على الأشاعرة فيقول وأما الأشاعرة فقد راحوا أن يأتون بقول وسط بين القولين : فقالوا أن للإنسان كسباً ، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا لا معنى له . فإنه إذا كان الإكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولابد مجبور على إكتسابه (١) .

وهذا المبدأ القلق لا يخدم فكرة المسئولية عن الفعل ، ولا يتمشى مع مبدأ الثواب والعقاب ، وإن كانت الأشعرية قد حاولت التوفيق بين الرأيين المتناقضين إلا أن الوسيلة المتبعة كانت ضعيفة وغير مقنعة لأنهم حاولوا التفرقة بين الأفعال الإرادية والأفعال غير الإرادية ثم راحوا يقولون أن كليهما من خلق الله .

وفى رأى ابن رشد أن تسليمهم بأن الله يخلق الأفعال كلها إرادية أو غير إرادية هو إعتراف بأن الإنسان مجرد من الحرية وأنه لا يستقل بأفعاله وهو إلى الجبر أقرب منه إلى الإختيار لأنه وإن إعترف بقدرة العبد وإرادته فإنه لا يلبث أن يجردهما من كل تأثير بحيث يستوى عندئذ نفيهما أو إثباتهما (٢) .

(٥) الحرية ومبدأ السببية :

يعتقد ابن رشد إعتقاداً جازماً بالإقتران بين الأسباب وما ينتج عنها من مسببات وهو مبدأ ينطبق على فلسفته الطبيعية وفى نفس الوقت يفسر مسألة حرية الإرادة .

ويميز ابن رشد بين الأشياء على أساس خواصها التى تعتمد على أفعال تخص كل جسم بعينه ، ذلك أنه لو لم يكن هذا واضحاً لما كان لكل جسم طبيعة تخصه يقول

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٨

(٢) مناهج الأدلة ، ٢٤٩ ، والمرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

« فلو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعته تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له إسم يخصه » (١) .

ولقد لاحظ ابن رشد كيف أنكر الغزالى فكرة الإقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً وكيف أنه أكد على أن إثبات أحدهما ليس متضمناً بالضرورة إثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن نفى الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ..

فقال « أما إنكار وجود الأسباب التى تشاهدها فى المحسوسات فقول سفسطائى والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه وإما منقاد لشبه سفسطائية عرضت له فى ذلك ، ومن ينفى ذلك فليس بقادر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل .

ويرى « ابن رشد » أن الفعل خاضع لتحكم قوتان أحدهما داخلية غير محددة وصادرة عن إرادة حرة يختار بها الإنسان أفعاله ، فأفعاله ولبدء إرادته وقدرته ، وفى هذا ما يبرر فكرة الثواب والعقاب ولأن الإرادة مخلوقة لله فقد ينسب الفعل إلى الله إلا أن ابن رشد يجعل من نتائج حركة الإرادة فعلاً إنسانياً يثاب عليه الإنسان ويعاقب وتكون حركة الإرادة على هذا النحو هى القوة الخارجية التى نلاحظ نتائجها فى أعقاب الفعل .

وهاتان القوتان مقيدتان غير مطلقتان ، وهما خاضعتان للنظام الكونى وسننه وقوانينه، وقد تساعدنا هذه الأسباب على إتمام أفعالنا أو هى تعرقل هذه الأفعال لذلك فنحن نشعر أن حريتنا مقيده بالأسباب الخارجية والظروف المحيطة التى هى من خلق الله .

ومعنى هذا أن « ابن رشد » ليس من القائلين بالحرية وليس من القائلين بالجبرية بل هو يقرر الجمع بين خضوع الأفعال لقدر من الجبر وقدر من الحرية .

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٢١٨ ، وابن رشد مفكراً عرب ، ص ٣٥١ ، مناهج الأدلة ٢٢٦ .

يقول « ابن رشد » ولما كانت الأسباب التى من الخارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بأرئيها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم إلا بموافقه الأسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود .. وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدود مقدرة ، فهو ضرورة .. محدد .. مقدر والنظام المحدد الذى فى الأسباب الداخلة والخارجية أعنى التى لا تخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده (١) .

وهكذا يدور « ابن رشد » دورة كاملة تجعل منه أسير مواقف حاول أن يعبرها ، أو ينقدها ، فلا حرية مطلقة ولا جبرية مطلقة وإنما الأفعال تقع بين هذين الطرفين ، وهو موقف ليس جديد فى حقل الدراسات الفلسفية والكلامية على حد إعتقادنا . .

(٢) راجع مناهج الأدلة ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٦) ابن رشد فى كتابات

د. عاطف العراقى

أ. عاطف العراقى والعقلانية عند ابن رشد :

يجب أن نقرر منذ البداية أن تناول الدكتور عاطف العراقى للفلسفة الرشدية كان وعياً عميقاً ومبكراً بأهمية العقل وضرورة التعقل إذا شئنا أن لا تكون الفلسفة الإسلامية أو العربية كياناً راكداً بلا حراك أو جثة هامدة لا حياة فيها .

لقد وضع العلامة الدكتور العراقى يده على مفاتيح الفلسفة العقلية وراح يطلقها من عقالها خصوصاً عندما وقف مع ابن رشد ضد العرفان الصوفى المعتمد على الذوق وإن كان لنا موقف آخر وجديد من نظرية العرفان الصوفى تفسح مجالاً لنوع من العقل القلبى أو القلب العقلى ومع ذلك يظل سعى الأستاذ للبحث عن العقل عند ابن رشد أمر له ما يبرره علمياً خصوصاً عندما ينبذ الأقوال الجدلية والخطابية ويفرق بينها وبين البرهان بإعتباره السبيل إلى اليقين العلمى وبدون فهم ابن رشد على هذا النحو ينبه الأستاذ إلى أننا قد نقع فى أخطاء لا حصر لها (١) .

ويتجه المنهج النقدى فى كتاب العلامة عاطف العراقى (النزعة العقلية عند ابن رشد) إلى إظهار ابن رشد وقد هبط بالفلسفة من السماء إلى الأرض وراح يحايث الطبيعة وينتزع الكليات من جزئياتها ويعقد صلة قوية بين العلل والمعلومات ويتحدث عن الضرورة أو الحتمية التى تنتظم العلل والمعلولات حتى ولو كان هذا فى العلاقات بين أجزاء الكون وصلة بعضها بالبعض وصدور بعضها عن البعض وفيض بعضها عن البعض .

ويتدخل الفكر العقلانى عند الأستاذ مع الفكر العقلانى عند ابن رشد فتراه يفسر محنه ابن رشد تفسيراً يرجعها إلى أسباب دينية لا أسباب سياسية كما يذهب إليه البعض ، ويرى أن الأسباب السياسية وحدها لا يمكن أن تفسر هذه النكبه .

---

(١) عاطف العراقى « الدكتور » النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف مصر ٩٣٣ ، ص ٢٤ .

ويرى السبب الحقيقي في تهويلات بعض الفقهاء من الغلاة ، ومزاعمهم التى تصور لنا الدين بمظهر يتنافى مع الفلسفة ، ويركز د . العراقى على غلاة الفقهاء ويرد إليهم النكبة حوصا منه على أن يحتفظ للفقه بمساره العقلانى ، فهو لا يعمد إلى الهجوم على الفقه جملة وتفصيلاً بل يعى أن ابن رشد نفسه كان فقيها حاول التوفيق بين العقل والشرع .

ولكن حملته على بعض الفقهاء لها ما يبررها تماماً إذا ما لاحظنا أن منهم من حاول أن يرفع النص الفقهى إلى مستوى النص المقدس بحيث أصبح الفقه مقصوراً على الفقهاء دون سواهم ، وقد أدى هذا إلى إغلاق باب الإجتهاد بسبب الخوف من حملات الفقهاء .

يقول د. العراقى منتقداً الفقهاء ولكن ماذا نفعل حيال قوم إتخذوا من الفقه ستاراً لأغراضهم التى يسعون إليها ويقطعون بها المسلك أمام خصومهم فى المجال الفكرى ، وهو يتبنى قول ابن رشد فى فصل المقال ، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العمليه (١) .

(ب) إستخدام العقل فى تحديد الأدلة على وجود الله .

أولاً : دليل العناية الإلهية والأسباب الغائية .

يلاحظ العلامة عاطف العراقى أن ابن رشد الذى يحاول البرهنه على وجود الله يتخذ موقفاً أكثر عقلانيه من غيره من الفلاسفة خصوصاً عندما يجعل من عملية خلق المخلوقات لتكون موافقه فى خلقها لنفع الإنسان وخدمته . بل لتوافق الغاية من وجوده ثم هو يؤكد على أن هذا لم يأت بالخلط والإتفاق وإنما كان من قبل فاعل قاصد ومريد . وهذا الدليل يتعرف على الله من خلال موافقة مصنوعاته للغاية التى خلق من أجلها الكون والانسان ، يقول على لسان ابن رشد « فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ص ٤٨ ، ٤٩ .

الفحص عن جميع الموجودات ، إذا كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه » (١) .

ويحاول ابن رشد بعد ذلك أن يتبع فى كتابه « مناهج الأدلة (٢) » الأمثلة التى تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان وعلى العناية الإلهية ، فيرى أن وجود الأشياء التى على وجه الأرض وبقاؤها محفوظة الأنواع شيء مقصود ضرورة ولا يمكن أن يكون فاعلها بالإتفاق .

ويتابع د . العراقى الخط العقلانى والبرهانى فى دليل العناية الإلهية والأسباب الغائية إلى أن يدخلنا بشكل منطقى إلى موقف القرآن من الدليل الغائى فى قوله تعالى « ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا ، وبنينا فوقكم سبعا شداد ، وجعلنا سراجا وهاجا ، وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا وجنات الفافا » (٣) .

ويفهم د . العراقى هذا الدليل فهماً منطقياً يدفعه إلى إبتكار قياس منطقى ينتظم هذا الدليل بقول «ويكتنى نظم دليله . يقصد ابن رشد» فى صورة قياس كالآتى:

(١) العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات . مقدمة كبرى .

(٢) كل ما يوجد موافقاً فى جميع أجزائه لفعل واحد مسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع . مقدمه صغرى .

(٣) اذن العالم مصنوع ضرورة وله صانع . نتيجة .

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢٧٠ وهو ينقل هذا النص عن تفسير ما بعد الطبيعة، جـ ١ ، ص ١٠ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٧١ .

(٣) سورة النبأ . الآيات من ٦ ، ١٦ .

ولا يفوت الأستاذ أن يظهرنا على نقد ابن رشد لدليل الجواز والإمكان عند المتكلمين وقول ابن سينا أن العالم ممكن ، فهذا النوع من الإستدلال فى غاية المضادة للإستدلال الذى زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه - وهو يبطل دليلهم بقوله . ذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبيل الجواز ، أى من قبيل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز « فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضادها » (١) .

(٢) الدليل الثانى : دليل الإختراع :

وفى إظهارنا على ما فى هذا الدليل من برهان وقياس عقلى يطلعنا د . العراقى على أن هذا الدليل يستند إلى مبدأ السببية ورفض فكرة أن العالم وجد إتفاقاً ومصادفة - فهو يؤكد على المقوله المستمده من فكر ابن رشد والذى يذهب إلى أن كل مُختَرَعٍ وله مُختَرِعٌ - ويراها من المقولات الفطرية فى النفس ، وذلك إنطلاقاً من أن حقيقة هذه الموجودات إنما كونها مخترعة ولا يوجد مُختَرَع دون أن يكون له أصل فى علم مُخترع وإرادة منه فى ظهور ما علمه وأخترعه . ثم يقرر مع ابن رشد أن هذا ظاهر فى قوله تعالى « **إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو إجتمعوا له** » (٢) وهو تحدى الله للأدعياء الذين أنكروا وجوده وهو التحدى الذى يؤكد أنه لا مخترع ولا خالق إلا الله ، ثم هو يرى أن فى هذا الدليل ضرورة تحتم الوصول إلى الخالق ، وهى ضرورة نابعة من معرفة الموجودات نفسها ، والبحث فى جوهر الكائنات لأن من أراد معرفة الله حق معرفته فعليه أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الإختراع الحقيقى فى جميع الموجودات - لأن من لم يعرف حقيقة الشيىء لم يعرف حقيقة الإختراع» (٣).

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢٧٣ - راجع أيضاً مناهج الأدلة لابن رشد ، ص ١٩٨، ١٩٩ .

(٢) سورة الحج ، الآية ٧٣ راجع النزعة العقلية ، ص ٢٧٨ .

(٣) النزعة العقلية ، ص ٢٧٨ .

ويربط الأستاذ بين الآيات القرآنية التى استعان بها « ابن رشد » ليظهرنا على العلاقة بين النظر العقلى فى الكون والتعرف على دقة الإختراع وأصالة الخلق الالهى يقول جل شأنه « **أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء** » (١) .

وقوله جل شأنه « **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت** » (٢) .

ويمضى العلامة الدكتور عاطف العراقى فى تفحص مقولات ابن رشد ونظرياته ومواقفه بطريقة عقلانية أقل ما يقال عنها أنها ثورة للعقل فى الفلسفة العربية .

وسوف نتابع بحث هذه القضايا فى مؤلفات د . العراقى العديدة والمتعمقة عن « ابن رشد » ومنها : .

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد .

(٢) المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد .

(٣) ثورة العقل فى الفلسفة العربية .

(٤) الكتاب التذكارى « ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلى » .

(٥) تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية .

---

(١) سورة الإعراف ، الآية ، ١٨٥ .

(٢) سورة الغاشية ، الآية ، ١٧ .

الفصل الخامس

التفكير العلمى عند فلاسفة المسلمين
ومنهج البحث العلمى

(أ) حركة النقل والترجمة

صلة المسلمين بالفلسفة اليونانية

يجب أن نعترف أن الإسلام لم يكن دينا مغلقا بل هو دين إنفتح على دائرة المعارف الفلسفية اليونانية كما إنفتح على عديد من الدوائر العلمية ولقد لعبت الترجمة دوراً هاماً فى نقل الفلسفة والعلم اليونانى إلى العربية - وربما كانت البداية فى العصر العباسى الأول - ويرى بعض الباحثين أنه ربما كانت البداية أسبق من ذلك فى عصر بنى أمية.

ولما كان من البديهى أن الإسلام يسوى بين جميع الأجناس ويحترم الحريات فإن هذا قد يساعد أبناء الأمم التى فتحها المسلمون على أن يجهروا بآرائهم بل ويناقشوا المسلمين فى عقائدهم. ولعل ما يذكره المؤرخون حول واصل بن عطاء صحيح بإعتباره أول من تحدث فى الفلسفة لأنه طالع كتب الفلسفة اليونانية (الملل والنحل) (القاهرة ١٣٢٠ جـ ١ ص ٥٨).

ومما يشير إلى تزاوج الحضارات أن علوم الأوائل أو الفلسفة دخلت إلى بلاد المسلمين إلا أنها تأخرت فى الظهور بسبب منع السلف من الخوض فيها كما يذكر السيوطى فى (صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ص ١٢).

ويوضح الشيرازى فى كتاب الأسفار الأربعة (طبعة طهران ص ١٧) أن المتكلمين فى عصر بنى أمية نقلوا عن جماعة الفلاسفة ووجدوا فى أعمالهم كلمات إستحسنوها وذهبوا إليها وفروعها رغبة فى الفلسفة. وكانوا فرحين بما يرددون من أفكار وأقوال.

كذلك كانت الأديرة فى القرن الأول مكانا للحرية الدينية كما كان لإتصال المسلمين بأباء الكنيسة بالشام وما بين النهرين أثره فى إنتقال الفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى وكان منطق أرسطو أول الكتب التى أثرت فى الفكر الإسلامى. والمخطوطات التى تركت فى الأديرة دليل على محاورات المسلمين والمسيحيين والنقاش

المتبادل فى العقائد والفلسفة.

ومما يثبت لنا أن المسلمين عرفوا المنطق اليونانى :

(١) الآثار الرواقية فى نقد المتكلمين الأول للمنطق اليونانى (منطق أرسطو - على نحو ما يذكر Edrlman, History of Philosphy

(٢) التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون والتى وصلتنا على غرار الكتب المنطقيـــة المسحيـــة على نحـــو ما يـــذكر إبن أبى أصبعة فى عيون الأنبياء جـ ١ ، ص ١٣٥).

وإلى جانب ترجمة المؤلفات اللاهوتية جرت فى كثير من الأحيان ترجمة مؤلفات فى موضوع المنطق ومن بين ما ترجم فى هذا المجال كتاب «الايساعوجى لفرفريرس وكتاب القياس Categories وكتاب العباره Hermeneutica وكتاب القياس Analytica priora لأرسطو. ويقال أن الفارابى ذكر أن الأبحاث المنطقية لم تنحط كتاب القياس بداعى المحاذير الكامنة فى دراسة البراهين والمغالطات الجدلية.

وفى دير قنسرين اليعقوبى فى شمال سوريه قام سويروس سبيوخت (ت ٦٦٧) بوضع شروح لكتابين من كتب أرسطو هما كتاب «العبارة» وكتاب «الشعر» وكان الشعر أحد مباحث المنطق - كما ألف رسالة فى أقيسة كتاب التحليلات الأولى وفى نفس الدير عاش عالمين هما أثناسيوس البلدى المتوفى فى ٦٩٦ ، وتلميذه «جاورجيوس» أسقف الغرب المتوفى فى ٧٧٤ اللذان وضعا ترجمات وشروحا لكتاب المقولات وكتاب العبارة والقسم الأول من كتاب القياس لأرسطو وكذلك لكتاب ايساعوجى افرفوريوس (تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخرى وكمال اليازجى ص ٢٦).

ولقد تميزت الترجمات فى عهد الخليفة المنصور بترجمة الكتب المنطقية - فقد ترجم عبد الله بن المقفع أو محمد إبنه كتاب «ا لمقولات» وكتاب «العبارة» وكتاب «البرهان» لأرسطو وكتاب «إيساعوجى» لفرفوريوس وسواء أكان ابن المقفع هو

صاحب الفضل فى ترجمة المؤلفات المنطقية المذكورة أم سواه ، فمن الثابت أن عملية ترجمة الآثار العلمية والفلسفية لم تبدأ جدياً إلا فى العصر العباسى وعلى الأخص قبل خلافة المنصور الذى تذكر المصادر إنه كان بارعاً فى الفقه ومولعاً بالفلسفة .

كما قدم « إبن البطريق » ترجمة لكتب أرسطو فى « القياس » و « السياسة » ولقد تابع العباسيون الترجمة بنشاط عجيب وكان أول علم تم الإعتناء به هو المنطق فترجمت كتب أرسطو المنطقية الثلاثة - وهى كتاب « قاطيغورياس » وكتاب « بارى أرمنياس » وكتاب « أنالوطيقا الأولى » وإيساغوجى وكان صاحب هذه الترجمات هو محمد بن عبد الله المقفع كما يذكر « بول كراوس » وقد قام حنين « بن إسحاق » المتوفى ٩٧٧م ، ومدرستة بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية ، إلى اللغة السريانية ثم إلى اللغة العربية أو من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية مباشرة .

ويذكر المؤرخون أن « أبا بشر متى بن يونس » قام بترجمة بعض أجزاء الأورجانون كذلك نقل كتاب « الشعر » من السريانية إلى العربية . ومن بين المترجمين الذين ترجموا بعض أجزاء « الأرجانون » عبد المسيح بن ناعمة الحمصى الفهرست لأبن النديم - ص ٣٢٤ ثم أتى بعد هؤلاء سوريانى أخر له أهمية فى مجال الترجمة هو يحى بن عدى - المتوفى فى ٩٧٥ م ولم يكتشف يحيى بن عدى بالترجمة بل إختصر بعض الكتب المنطقية . ولقد تعددت ترجمات « الأورجانون » إلى أن أصبح لدينا نسخة كاملة منه بالعربية .

ويذكر صاحب الأسفار الأربعة أنه أراد أن يجمع أقوال المشائين ونقاؤه أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين - والرواقيون الذين حضروا مجلس « أفلاطون » وأخذا عنه وجلسوا معه فى الرواق ولتحديد العناصر الرواقية فى التراث المنطقى الإسلامى فأنه يجب الإشاره إلى أنه من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت فى العصر الأموى وأن الإتصال بالقساوسة فى الأديرة كان له أثر على المنطق اليونانى أثر فى هذه المدارس .

كذلك يكمن القول أن الأثر الرواقى كان قد إنتقل عن طريق صابئة حران - وهى فرقة أفلاطونية أيضاً - كذلك دخل هذه الأثر عن طريق المتأخرين من شراح الأورجانون القديم .

أما عن الشكاك فقد عرف المسلمون حججهم - وقد إمتلأت كتب الكلام والفلسفة بآرئهم - فالطوسى مثلا يطلق إسم « العنادية » ومن العناد - على السوفسطائية واللاأدرية على الشكاك (راجع تعليقات الرطوسى على محصل العلوم للرازى ، ص ٢ تعليقات) .

ومما يلفت الإنتباه أن « آسين بلاسيوس » يذكر أن كتاب التهافت للفقية المتصوف أبو حامد الغزالى ليس معظمة إلا ترديداً لكتب « أسكوتس أمبيريقوس » غير أن البيهقى يذكر أن التهافت مستمد من كتاب ألفة يحيى النحوى الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون - (راجع السهرزورى فى نزهة الأرواح ورضة الأفراح لوحة ١٨٢) .

أما عن منطق الشراح اليونان متقدميهم والمتأخرين منهم فقد عرفهم العالم الإسلامى - وقد عرف المسلمون « ثيوفرسطس » و « أديموس » وعرف القضايا والأقيسة الشرطية والحملية وغيرها من ضروب المنطق .

ولقد إنقسم المسلمون إزاء المنطق إلى الأقسام ثلاثة . فأما الفلاسفة المسلمون فلم يكونوا إلا شرحاً للتراث اليونانى وقد قبلوا المنطق كوحدة فكرية كاملة وإعتبروه قانون العقل الذى لا يتزعزع .

وأما المتكلمون فلم يقبلوا المنطق الإسطى وكذلك فعل الأصوليون ووقف الفقهاء موقفاً عدائياً من المنطق - كما فعل (إبن تيمية) ثم أن الصوفية على ما يبدو قد حاربوا المنطق فهاجم السهرودى المنطق الأرسطى ، وقام بمحاوله لإختصارة .

كان المسلمون فى الغالب شراحا أو ملخصين لمنطق أرسطو ومع ذلك فقد حاولا جاهدين أن يكونوا لهم منهجهم - لذلك فعندما راحوا بدرسون « التصور » بإعتباره إدراك للفرد لاحظوا أن المفرد متعلق بالألفاظ - بمعنى أن المفرد ليس إلا لفظاً - من هنا وجد المسلمون منهجهم الذى ينشدون فى دراستة الأفاظ دراسة واسعة لم تقف عند حد الدراسات الأرسطية - وهم لم يبحثوا اللفظ فى ذاتة بل من حيث صلته بالمعانى - نجد هذا عند إبن سينا والفارابى والغزالى - وإن كان هناك من عارض هذا الاتجاه وقال أنها أبحاث لا تتصل بالمنطق بقدر إتصالها باللغة من مثال (أبو البركات البغدادى).

وفى بحثنا عن طريق المسلمين فى هذا المضمار وجدنا أنهم ينظرون إلى اللفظ من أوجه خمسة :

١ - دلالة اللفظ على المعنى .

٢ - قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه .

٣ - النظر فى اللفظ من حيث الإفراد والتركيب .

٤ - النظر إلى اللفظ فى نفسه .

٥ - نسبة الألفاظ إلى المعانى .

وينظر فى دلالة اللفظ على المعنى - ودلالة اللفظ على المعنى الذى وضع له، ودلالة التضمن كدلالة البيت على الجدار أو السقف. دلالة اللزوم وهى تشير إلى لزوم شيئ آخر كدلالة مسمى الزوج على وجود الزوجة .

ويبدو أن المسلمين قد عرفوا مبحث الدلاله هذا عن طريق الرواقيون مع وجود فكرة أخرى عن علاقة اللفظ بالمعنى نحوياً لذلك يكون المنطق بحثاً عن المعنى الحيقيى ويسمى (مطابقة) وعلى جزء المعنى ويسمى (تضمن) وعلى لازم المعنى ويسمى (لزوم).

وأما فى النحو فللنحاة تعريف يخالف تعريف الفلاسفة فهم يعرفون المعنى من اللفظ المستخدم فية - فإن كان المعنى موضوع لفظة فالدلاله (مطابقة) وإن كان موضوعاً لجزء لفظة فالدلاله (تضمن) وإن كان المعنى مستخرج من اللفظ فهو إلتزام - ومن الممتنع عند أهل العربية إتحاد هذه الدلالات فى إستعمال واحد كما هو الحال عند المناطقة .

أما القسمة الثانية فهى « قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه » أى (جزئى - وكلى) .

والجزئى معروف عندهم بأنه ما يمنع تصوره وقوع الشركة فيه - والكلى ما لا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه (راجع الآمدى فى الإحكام فى أصول الأحكام هـ٢ ص٩٢). ومن المعروف أن تقسيم النفظ إلى كلى وجزئي هو تقسيم أرسطى الأصل دخل إلى الفكر الإسلامى وإن كان البعض قد أثار فيه مشاكل لغوية لم يبحثها أرسطو .

من أمثال - إضافة الألف واللام للإسم المفرد وما إذا كان يفيد الإستغراق والعدم - وقد إتفق الأصليون على الألف واللام المضافة للإسم المفرد يجعلة كلى بينما يرى المناطقة أن الأسم الكلى ليس محتاجا إلى قرينة زائدة فيه .

أن اللغويون يرون أن الإسم المفرد وعلة الإختلاف لا يقتضى الإستغراق لأنه موضوع بإزاء الموجودات الشخصية فهو صورة منها كأن أقول « الإنسان أو الرجل » .

أما المنطق الأرسطى فكلمة (إنسان) أو (الإنسان) مثال مجردللإنسان الجزئى أو هو تجريد لمجموعة الصفات التى تجعل منه إنسان فهو إذن كلى بذاتة.

وأما القسمة الثالثة فهى اللفظ من حيث إفراده وتركيبة والمفرد بدل جزء على جزء معناه والمركب مالا يدل جزءه على جزء معناه (شرح سلم بحر العلوم - ص ٤٣) - ولم يتوقف المسلمون عند حد القسمة الأرسطية بل نراهم قد جعلوا القسمة ثلاثية بين مفرد ومركب ومؤلف - ثم ينقسم المركب إلى مركب إضافى (كغلام وزيد) - والمركب المقيد مثل (حيوان ناطق) فقيدتة صفة النطق . والمركب (الاسنادى) مثل زيد قائم .

ثم يأتى تحت المفرد (الإسم ـ والفعل ـ والحرف) ومن لا شك فيه أننا نستطيع أن نقرر أن مثل هذه البحوث هى بحوث لغويه أكثر من كونها منطقية .

أما القسمة الرابعة للألفاظ فهى اللفظ فى نفسة وهى نتاج القسمة الثالثة التى أوصلت اللغويون والمناطقة إلى تقسيم اللفظ إلى إسم / وفعل / وحرف . وقد أهمل « أبن سينا » هذا التقسيم فى بعض مؤلفاته كالشفاء إلا أنه تناوله بالبحث فى كتاب «النجاه » (راجع إبن سينا، النجاه ص ١٦) وهو لم يبحثه فى باب التصورات إنما بحثه فى باب القضايا ـ لأن القضية فى نظره تتكون من (أسم وفعل وحرف) ـ أو بمعنى منطقى (من إسم ـ كلمة ـ وأداه) . ولم يتوقف إبن سينا عند حد البحث الأرسطى بل تجاوزه إلى الدراسات النحوية .

وتعريف اللفظ فى نفسه « الإسم لفظة دالة بتواطؤ ـ مجرد عن الزمان وليس واحد من أجزائها دالا على إنفراد) راجع شفاء إبن سينا – أى أن جزء من أجزاء الإسم لا يدل على شيئ – فإذا كان المراد أن نحدد معنى « إنسان » فاللفظ المحدد له هو «إنسان » وليس جزء من هذا اللفظ .

ويلاحظ « أبن سينا » أنه ليس ضرورياً أن يكون كل فعل عندالنحاة كلمة عند المناطقة لأن المتكلم والمخاطب المضارع فعل عند النحاه بينما لا يكون كلمة عند المناطقة لأن المضارع غير الغائب مركب والمركب لا يكون كلمة .

ومن الدراسات الدخيله فى الدراسات الإسلامية الدراسات المنطقية والتى تستند إلى المنطق اليونانى وهى دراسة (المحصل وغير المحصل) (وما هو قائم وما هو مصرف) فهى دراسات فارسية أو يونانية.

ويذكر أبو الصلت الدانى فى (تقويم الذهن) أن غير المحصل من الإسم والكلمة فغير موجود فى لساننا هذا إلا مبتدعا مولدا – ومعناه رفع الشيئ عما هو فيه كقولنا فى السماء لا خفيفة ولا ثقيلة – كما يلاحظ أن الكلمة القائمة ليس لها نظير فى اللغة العربية . ويضرب لذلك مثلاً إذا قلنا (زيد يمشى) نقصد أنه يمشى فى الحال

وأحياناً يستعير العرب للزمن الحاضر الزمن الماضى كقولهم زيد « صح » أى أتاه البرء . وهكذا يحاول الشراح أن يدخلوا التقاسيم الأرسطية إلى المسائل اللغوية.

وأما التقسيم الخامس (نسبة الألفاظ إلى المعانى) هذا التقسيم أثر وتأثرت بالدراسات اللغوية العربية رغم أنة في الأصل من وضع أرسطو - وتكون نسبة الألفاظ إلي المعانى على النحو التالى :

(١) إما متواطئة. (٢) مشتركة.

(٣) مترادفة. (٤) متزايلة.

وتوسع المسلمون فى هذا المبحث وكتب الأصوليون أبحاثاً فى الترادف والإشتراك - ومنهم من أنكر الترادف ومنهم من لم ينكره.

أولا: فأما الذين وافقوا على وجود الترادف فمنهم فخز الدين الرازى فى كتابة (المحصول) الذى أخذ يشرح أسباب قبول الترادف - فيراها :

١ ـ تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائلة وهو ما يسمية النحاه (الإفتتان).

٢ ـ تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع وقد يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة .

٣ ـ تسهيل تأدية المقصود عند تساوى المعانى .

ثانياً: وأما اللذين أنكروا الترادف فلهم حججهم وهى على النحو التالى:

١ ـ يؤدى إلى الإختلاف في الفهم فيعتذر التفاهم.

٢ ـ المترادف يتضمن تعريف المعرف (وقد حاول الحكيم الترمذى ـ صوفى ـ إنكار الترادف كما حاول إثبات أنه ليس فى العربية مترادفات وهو ما أدى إلى خلاف بينه وبين الأحناف) .

ثالثاً: وقد نحا بعض المتكلمين إلى حل المسألة حلاً وسطاً فقالوا أن الألفاظ المترادفة يشرح بعضها البعض - الجلى منها يشرح الخفى فهى ليست إلا نوعاً من الحد - لأن الحد هو تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح .

ونحن نلاحظ أن الذين إنكروا المترادف والمشترك هم من الأصوليين الذين تابعوا أرسطو ومع ذلك فلم يكن هذا التقسيم غريباً على المسلمين وهكذا أضاف المسلمين أبحاثاً إلى الأبحاث الرواقية والأرسطية بل ومزجوا كل هذا معاً .

سوف نتوسع فى شرح ذلك عند ابن سينا والغزالى فى متن الكتاب[1] .

---

(١) للمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع إرجع إلى كتاب [illegible]كتور إبراهيم إبراهيم ياسين، دراسات تطبيقية فى المنطق ومناهج البحث طبعة ١٩٩١م، من ص٧٣ إلى ١٤٠.

منهج البحث عند المسلمين

عندما نتحدث عن مناهج البحث نجد أن معظم الذين أرخوا للعلم الإنسانى يجمعون على أن مناهج البحث فى مختلف العلوم وليدة العصور الحديثة وهم يغفلون الإشارة إلى مناهج البحث الإسلامية وكأن المسلمين لم يكونوا من أصحاب التفكير المنهجى وهو أمر غير صحيح .

ومما يويد هذه الوجهة من النظر أن العقل الإنسانى لا يمكن أن يفكر وأن يصل إلى نتائج دون أن يأخذ بمنهج يقوم عليه فكره ثم أننا لا يمكننا أن ننكر أن للفكر اليونانى القديم منهجاً بل مناهج يسير وفقاً لها لذلك يمكن القول بصفة عامة أن إستخدام المناهج التى يعتمد عليها المفكرون أمر ليس مقصور على جيل أو على أمة دون أخرى .

ونحن نستطيع أن نميز بين نوعين من المناهج جرت عادة الباحثون على رد أنماط التفكير إليها وهما المنهج التلقائى والمنهج الإدراكى .

١ ـ أما المنهج التلقائى فهو الذى يزاوله أغلب الناس ذلك أن كل واحد منهم له طريقته فى الوصول إلى نتائج من عمله ـ أو أنه يسلك طريقاً ثابتاً فى القيام بهذا العمل من أجل بلوغ أهدافه ـ وهم جميعاً يعملون طبقاً لتكيف الظروف فى اللحظات التى يمارسون فيها أعمالهم أى أنهم لا يستخدمون « المنهج التجريبى » أو « التجريب العقلى » .

والمنهج التلقائى يؤدى إلى نتائج صحيحة ـ فالعقل السليم يستطيع أن يصل إلى الحقيقة فى نطاق البحث الذى يقوم به دون أن يكون على علم بقواعد الإستدلال .

٢ ـ المنهج الإدراكى أو التأملى ويقضى فيه الإنسان فترة من التأمل الذاتى ثم يحلل ويركب ، ويفصل ويقسم ويجمع ويعرف كيفية التخلص من الأخطاء وكيفية التحقق من صواب النتائج .

والحقيقة أن المنهج « الإدراكى يتكون حين يبدأ الإنسان فى البحث عن قواعد يضبط بها المنهج التلقائى - فهو منهج شعورى يمكن الباحث من إيجاد مجموعة من النظم والقواعد التى يستخدمها قبل أن يشرع فى بحث شيىء ما يشرط أن يكون هدف الباحث إستخلاص حقيقة شيىء ما - ولذا فالمهنج هو كافة النظم والأساليب والقواعد التى يتبعها الباحث فى بحثه عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية فإذا كان الأمر على هذا النحو فهل يمكن القول أن أمة واحدة من الأمم هى واضعة مناهج البحث - وهل يمكن القول أن اليونان دون أمم الشرق جميعاً كان لهم البحث ؟

الواقع أن العرب كانوا أصحاب مناهج للبحث وصلت إلى أغوار عميقة فى العلم التجريبى - بل لعله يمكن القول مع الأستاذ الدكتور المرحوم على سامى النشار أنه لم تضع أمة من الأمم أو مفكروا وعلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبى أو الإستقرائى كمنهج .

وإذا كان من المسلم به أن المنهج هو المعبر عن روح الحضارة فى أمة من الأمم - فإنه يجب الإعتراف أن الحضارة اليونانية كانت حضارة تقوم على التأمل وتحتقر التجربة ولم يكن هناك تقديراً للتجربة لأنها خاصة بالعمل والعمل خاص بطبقة العبيد ، بل كل ما هنالك هو التأمل والتجريد والنظر وهى أمور يمارسها المفكر بصفة خاصة .

فإذا ما حاولنا البحث عن المنهج الذى يمثل روح الحضارة الإسلامية فإنه من المهم أن تتعرف على أربعة أنواع من المناهج قدمها « أندرية لالاند » مؤرخ العلم التجريبى .

١ - المنهج الإستدلالى ٢ - المنهج الإستقرائى

٣ - المنهج التكوينى أو الإستردادى ٤ - المنهج الجدلى

وتكون المنازعة بين المنهج الإستدلالى والمنهج الإستقرائى بصفة خاصة ذلك أن المنهج الإستقرائى كان وسيلة الحضارة الأوربية كى تنهض وتنتج الحياة العلمية الحديثة.

ويتابع أندرية لالاند فى كتابه النظريات الإستقرائية والتجريبية تطور هذا المنهج إبتداءاً من روجر بيكون فى إواخر العصر الوسيط وزملائه أحد رجال عصر النهضة ، وراموس فى القرن ١٦ ، ثم فرنسيس بيكون فى كتابة الآلة الجديدة أو « الأرجانون » وفى هذا الكتاب صياغة أول صورة لمنهج تجريبى منتظم : -

ولقد بلغ المنهج التجريبى أعلى مستوى له على يد جون ستيوارت مل فى كتابه نظام المنطق - وبسبب هذا الكتاب إنتقلت أوربا إنتقالاً كلياً إلى التجريب العلمى والمنهج الإستقرائى .

وأما فيما يتعلق بالمنهج التجريبى الإسلامى فهناك من أنكر وجود مثل هذا المنهج وهناك من أقر وجوده .

إلا أن المنهج التجريبى الإسلامى يعد من المناهج « الإداركية » أو التأملية .

ويبدأ المسلمون بمبحث فى الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسطاليسى فالحد عند المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات إنما هو القول المفسر لإسم الحد وصفته عند مستعمله أو أنه يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، فوصل المسلمون إذن إلى فكرة الخواص ، وهى الفكرة التى صبغت المنطق الإستقرائى الحديث بصبغتها الخاص، وسيأخذ بهذه الفكرة جون ستيوارت مل وغيره من المفكرين التتجريبيين ، وإن من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد فى المنطق التجريبى ، وهذا يفسر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسطاليسى ومحاولة نقضه من جميع وجوهه ، سواء كان ذلك من ناحية تكوينه ، ومن ناحية إستناده على مذهب العلل وإعتبار الجنس حد الماهية والفصل علتها الضرورية فكان المسلمون هنا إسمين حسيين تجريبيين قبل جون إستيوارت مل وغيره (راجع على سامى النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣٩).

فإذا كان هذا هو رأى المسلمين فى الحد والتعريف فإن لهم رأياً آخر فى العنصر الثانى من عناصر المنطق الشكلى وهى القضية ، فالمسلمون ينكرون القضية الكلية

إنكاراً والقضية الكلية هى مادة البرهان عند أرسطو ـ وهى ليست كذلك عند المسلمين ـ فالإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل القضية الكلية والقضية الكلية ما هى إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها .

والقضية الوحيدة التى يعترف بها مفكرواً الإسلام هى القضية الجزئية التى لا ستحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس، أى بين أفراد ـ وليس من الضرورى أن يكون بين الأفراد علاقات ضرورية مطلقة ـ وهى ميزة القضية الكلية .

ولقد توصل المسلمين إلى مبحث إستقرائى أو إستدلالى لا ينتقل فيه الحكم العقلى من حكم كلى إلى أحكام جزئية كما كان يفعل أرسطو ـ فالمنهج الإسلامى ينتقل فيه الحكم من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى لوجود مناسبة جامعة بينهما ـ والعقل يعرف بما فيه مناسب للأشياء وهو يؤلف بينها فى تراكيب ، ويجمع بينها فى سياق واحد إذا توفرت المناسبة الجامعة بين الأشياء لتعطى فى النهاية واحداً أو كلياً .

وإذا كان القياس الأرسطى موصل إلى الظن فإن القياس الإسلامى الذى يقيس الغائب على الشاهد يوصل إلى اليقين ،فالقياس عند الأصوليين المسلمين راجع إلى إستقراء علمى دقيق قائم على فكرتين أو قانونين : ـ

١ ـ فكرة العلية التى تقول أن لكل معلول علة .

٢ ـ الإضطراد فى وقوع الحوادث أى أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول ـ وهو قانون الإضطراد ـ وتفسيره أن العلة وجدت تحت نفس الظروف أنتجت نفس المعلول وهكذا يكون منهج البحث الإسلامى قد قام على نفس الدعامتين اللتين أقام عليهما جون إستيوارت مل إستقراءه العلمى وهما قانون العلية وقانون الإضطراد .

والعلية الإسلامية تقوم على أركان أربعة هى : ـ

أ ـ الأصل ب ـ الفرع جـ ـ العلة د ـ الحكم

١ ـ فأما الأصل فهو ما عرف بنفسه وهو ما تفرغ عنه غيره .

٢ ـ وأما العلة فهى الوصف الجامع بين الأصل والفرع .

٣ ـ وأما الفرع فهو نقيض الأصل أو ما تفرغ عنه .

٤ ـ وأما الحكم فهو ماثبت للفرع مجد ثبوته للأصل .

وهكذا فهم المسلمون العلة لا على طريقة أرسطو بإعتبارها علاقة ضرورية بل هى تعاقب حادثين ـ أحدهما بعد أخر فأصطلح على الأول علة والآخر معلولاً وهو الإقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ، دليل العلية هو العادة ـ وإستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا مبدأ العلية .

وبحث المسلمون موضوع العلية بحثاً علمياً سابقاً على هيوم وجون إستيوارت مل فهم يقولون بإضطراد العلة ، ودورانها ، وإنعكاسها .

١ ـ إضطراد العلة ـ تدور العلة مع الحكم وجوداً وعدماً أى أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم .ويذكرنا هذا بمبدأ التلازم فى الوقوع عند جون إستيوارت مل .

٢ ـ أن تكون العلة منعكسة ،أى أنه كلما إنتفت العلة إنتفى الحكم أى تدور العلة مع الحكم عدماً فكلما إختفى إختفت كما يقول التلمسانى فى مفتاح الأصول .

٣ ـ الدوران ـ دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً أى إذا وجدت العلة وجد المعلول والعكس ـ ويعبرون عن هذا بما يقوله القرافى فى كتابه عن نفائس المحصول «الدورانات عين التجربة وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك» أو بما جاء فى شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع « الدورانات الدالة عليه المدار كثيرة جداً تفوق الإحصاء ذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجربة وهى : الدوران بعينه » .

٤ ـ تنقيح المناط ـ وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الإعتبار بالإجتها ، ونياط الحكم بالباقى وحاصلة الإجتهاد فى الحذف والتعيين -

أو بمعنى اخر - يكون بنتقيح المناط على علتين هما الحذف - والثانية هى التعيين أن تكون أوصافاً فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الإعتبار بالإجتهاد ، وبناط الحكم بالباقى وحاصله الإجتهاد فى الحذف والتعيين .

والواقع أن المسلمين والعرب كانوا على علم بمناهج البحث فى كافة العلوم سواء كان ذلك فى مجال علوم الحديث والفقه والكلام ، أو فى مجال الطب والكيمياء والفلك فالوثائق تثبت أنهم إستخدموا طرق التحقيق التجريبية فى كافة أبحاثهم .

(ب) التفكير العلمى عند العرب

يبدأ تاريخ العلم عند العرب بهجرة المكتبة اليونانية الاسكندراية إلى بغداد ثم أعقبتها هجرة أخرى من إيران - وهجرة ثالثة من الهند والسند تحمل الكثير من آراء الهنود فى الطب والفلك والرياضيات ويمكن القول أن معرفة الكثير عن علوم الهند من خلال كتاب البيرونى تحقيق ما للهند من مقوله، فقد قام البيرونى بمقارنه العلوم الهندية من طب وفلك ورياضيات بتراث اليونان العلمى ثم قارن كل هذا بتراث المسلمين - وقد توصل إلى نتائج هامة على النحو التالى:

كان لدى الهنود علم جزئى متقدم ولكن لا يربطة رباط علمى أو منهجى - ولم يعثر البيرونى لدى الهنود على مطرية فى العلم، أو فى البرهان دون مقدمات اليقين اليونانية التى وقف الهنود حيالها مبهورين مسحورين.

فإذا أردنا الحديث عن فضل العرب فى مجال الفلسفة وجدنا العلماء فى الغرب يتحدثون عن علم عربى لا فلسفة عربية فهم لا يستطيعوا إنكار العلم العربى .وإنما أنكرو الفلسفة العربية ونحن نعلم أن أفكار الحسن بن الهيثم عاشت فىأوربا إلى زمان ليس ببعيد عنا كما نعلم أن أبحاث الطوسى فى الرياضيات وتناوله بهندسة أقليدس ومصادراته، كانت موضع تناول علماء أوربا لزمن طويل .كذلك بقى كتاب القانون فى الطب لابن سينا مرجعا أساسياً فى كليات الطب فى أوربا حتى القرن السابع عشر.

والباحث المدقق يستطيع أن يقف على ما قاله مؤرخ الحضارات چورج سارتون فى كتابة مقدمة فى تاريخ العلم Introduction to the History Secience وهو الكتاب الذى عرض فيه لأهمية العلم العربى فى العصور الوسطى ، والذى قرر فيه أن أعظم النتائج العلمية لمدة أربع قرون إنما كانت صادرة عن العبقرية الإسلامية. كما أن الأبحاث العلمية فى ذلك الوقت كانت قد تمت باللغة العربية التى كانت لغة

العلم. وسوف نعرض فى الصفحات التالية لنمازج من علماء العرب الذين إهتدوا إلى كثير من الحقائق العلمية، والذين قدموا خدمات جليلة للعالم ولمنهج البحث العلمى التطبيقى.

(١) جابر بن حيان [١] .

إستخدم جابر بن حيان كميائي العرب منهجاً علمياً يعتمد على التدريب أو الدربة التى تعنى عنده التجربة «فالصانع الدرب يحذق» «يعنى يتفوق» وغير درب يعطل - وقد إستخدم أبن حيان لفظ التجربة كما استخدم كلمة الامتحان (ويراجع فى هذا كتاب الخواص الكبير لجابر بين حيان) - وكان أمام «جابر بن حيان» طريقتين فإما القياس والبرهان (منطق أرسطو) وإما قياس الغائب على الشاهد على الغائب على الشاهد - وكان منهجة التجريبى يحتم أن يأخذ بالطريق الثانى فيقرر وهو بصدد البحث فى كيفية الإستدلال والإسنباط أن تعلق بشىء إنما يكون بقياس الشاهد على الغائب ثلاثة أوجه:

أ - المجانسة. ب - مجرى العادة.

جـ - الآثار.

أ- دلالة المجانسة:

ويطلق عليها «جابر بن حيان» الأنموذج حيث يقوم على أساس مقارنة أنموذج جزئى بأنموذج اخر أو بنماذج أخرى للتوصل إلى حكم كلى، ونحن نرى جابر أن هذا يطابق ما يسمى «بالواقع المختارة» فى النهج الاستقرائى المعاصر ويرى جابر أن هذه الدلاله احتماليه ظنية بالرغم من أن جماعة من المتكلمين كانوا قد اعتقدوا أنها دلالة يقينية وهى عتد جابر بن حيان غير إضطرارية فيقول فى كتاب التصريف ص ٤١٥، « وكتاب القديم ص ٥٤٣ » ذلك أن هذا الشئ الذى هو الأنموذج مثلاً لا يوجب وجود شيئ آخر من جنسة حكمة فى الجواهر والطبيعة».

(١) راجع جابر بن حيان، كتاب التصريف ص ٤١٥، وكذلك كتاب القديم ص ٥٤٣.

كما أن «جابر» يقرر إحتمالية التجربة وظنيتها، ويبين أنه أوضح تجريبياً هذه الحقائق التى ذكرها بتطبيق موضح فى كتبة مثل الطب، والأربعة الأحجار، والتجمع والميدان ، والميزان، ويتحدث جابر عن جمع التجارب ويناقشها ويدرس أسبابها على الدوام وفى هذه الحاله « يخرج العلم منها وينقدح» ولعلة قصد بهذا الوصول إلى الدقة فى القياس الكمى وفى هذه الحاله يصل إلى العلم الاضطرارى الواجب « الحتمى» وهو يؤكد فكرة سالمن» حين يرفض فكرة أصحاب « الزغموزج» التي تذهب إلى أن الكل والجزء متضايقان يقتضى وجود أحدهما وجود الآخر - وأبن حيان لا ينكر مفهوم «التضايف» ولكنة يصر على إثبات أن هذا الشئ جزئى وبعضى لأنه من الممكن أن يكون هذا الشيئ الذى وأستدلوا به هو كل ما فى الوجود من هذا الشئ.

أما متى يكون الاستدلال صحيحا فهو لا يتم إلا بعد الاستدلال على جزئية الجزء ثم الاستدلال على أن الآخر جزئى من جنسة، أو كلى الشئ الدى يكون الجزئى بعضا منه وفى هذه الحاله يكون الاستدلال صحيحا يقينا إضراريا وأن لم يكن كذلك لم يكن صحيحا إضطراريا.

ويبدو أن جابر بن حيان لن يتنبة إلى أن علماء أصول الفقة كانو يقرون أن دلاله هذا القياس طننية إحتمالية الأمر الذى دفعة أن يربطه بفكرة الكم ويصر على أن نتائجة ظنية إحتمالية إذا لم تستخدم فكرة الكم.

(ب) دلاله مجرى العادة:

العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقوله عند الطبائع السليمة كما جاء فى «كشاف إصطلاحات الفنون» ومؤدى هذه الفكرة عند الفقهاء والمنعليمين أنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة فطنوا إلى أنهم إذا شاهدو هذه الحادثة مرة أخرى ستعقبها أو تقترن بها دون تحقيق علاقة ضرورية بين الأثنين - وإذا كان هذا هو منحى الأصوليون فقد تابعهم « جابر بن حيان» فى هذا لقولة « وأما المتعلق المأخوذ من مجرى العادة فإنه ليس فية علم يقين واجب إضطرارى برهانى أصلا

بل وهو القياس الاستقرائى صراحة وإن كان يقصد القياس بينهما مسلك العادة أي أستقراء وهو يسمى بأستقراء النظائر وقد فطن «جابر بن حيان» إلى أن قوة هذا الاستقراء وضعفه إنما تكون بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها. وكذلك فقد يؤدى هذا الاستقراء إلى اليقين فى ظن جابر إذا لم يوجد فى ما يسبقه أمر واحد مخالف كما يذكر فى كتاب التصريف.

ويذكر الدكتور « زكى نجيب محمود » أن «جابر بن حيان» من رجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة لسببين : -

أولهما : إشارة إلى ميل النفس البشرية إلى تكرار الحادثة التى فكأنما الاستدلال الاستقرائى مبنى على إستعداد فطرى - وهذا المبدأ موجود عند جون ستيوررت مل .

وثانيهما : إذدياد درجة إحتمال التوقع كلما زاد تكرار الحوادث .

ويرى جابر أن منهج الاستدلال بالآثار هو منهج أيضاً لقياس الغائب على الشاهد وهو لا يصل إلى اليقين وهو يستخدم هذا النوع من الاستدلال بالاضافة إلى الاستدلال بمجرى العادة ليدلل على أن الأجداد رصدوا عالم الأخلاق بدليل. ما وصل إلينا من إثارهم .

(جـ) الاستدلال بالآثار:

إن ما يقصده «جابر بن حيان» بالآثار هو الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السماع أو الرواية - يورى جابر أن هناك أوائل وثوان فى العقل أما الأوائل فلا يشك فى شيئ منها ولا يطلب عليها برهنة ولا دليل ، وأما الثوانى فتستوفى من الأول بدلالته ولكن كيف يتوصل جابر إلى هذه الدلائل إنه يتوصل إليها بالحدس . والحدوس عيان والعيان يقوم البرهان على صدقه، أى الدليل على صدقه، والعيان عيان الأنبياء وخلفائهم من أئمة أهل البيت، هؤلاء هم أصحاب الأوائل، أصحاب العيان والحدوس

(١) د . على سامى النشار ، مناهج البحث عند المسلمين ، ودار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤ ، ٣٣٥

وهم حملة الآثار، فالآثار طريق اليقين - وجابر ينحو منحاً شيعياً أصيلاً إذ ينسب كتبه وكمياه لجعفر الصادق إمام الأئمة وصاحب العيان والعلم الدينيى (وهذا فيه الكثير من الإثار الصوفية الشيعية).

(٢) الحسن بن الهيثم ومنهجه العلمى التجريبى

١١٠٤هـ-١٠٢٠م

بعد الحسن بن الهيثم أكبر عالم رياضى وكبيعى فى العصور الوسطى، وتعد نظوياته فى البصريات مرجعاً هاماً فى هذا المبحث حتى الآن ، وتعد نظرياتة فى البصريات مرجعا هاما فى هذ المبحث حتى الآن ويذهب مصطفى نظيف أول من كتب عن « لبن الهيثم» بشكل عملى فى مصر إلى أنالعالم العربى يحب أن يحل محل روجر بيكون وكوربيكوس . وليرنارد دافنشى وكلبر وغيرهم من حيث الأهمية والشهرة.

وقد استخدم ابن العيثم منهجا إستقرائيا فيقول نبتدى البحث بالاستقراء، ما بخص البصر فى حال الأبصار ، وما هر مصطر لا يتغيز وظاهر لا يثنبة من كيفية الاحساس ثم نترقى فى البحث والمقايس على التدرج والترتيب، مع أنتقائة المقدمات والتحفظ فى التائج نجعل غرضنا فى جميع ما نستقر به ونتصفحة رستعمال العدل لا اتباع العوى ونتحرى فى سائر ما نميزة وننتقدة طلب الحق ، لا الميل مع الآراء فعلنا نصل بهذا الطريق إلى الحق.. ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية وهو تقديم لأستقرلء على القياس.

وقد حدد ابن الهيثم الغرض من البحث العلمى وهو الوصول إلى الحقيقة وعلى الباحث أن يتوخى الدقة ولا يميل للهوى أو العاطفة - كذلك نراه يأخذ بمبدأ علمى حديث وهو « اللاحتمية» أو عدم ثبات الحقيقة العلمية بل هى فى نظرة متغيرة ثابتة

- وقد يكون أبن الهيثم فى نظرنا قد فاق فرنسيس بيكون من حيث القدرة والأصاله فى قهم المنهج الاستقرائي التجريبى - فقد أستخدم التجربة وأطلق عليهت اسم « الاعتبار - والنجرب عو المعتبر - رسمى الاثبات بالتجربة عندة إثباتا بالاعتبار كذلك يستخدم القياس فى الكثير من المواضيع يستنبط به القوانين العلمية.

والواقع أن إبن الهيثم كا ن متاثرا فى منهجة بالفقهاء والمتكلنيم والاصولين.ويعتبر كتاب « المناظو » لأبن الهيثم ثورة في علم البصريات - فهو لم يستخدم المناهج السابقة علية، بل رفض عدداًمن نظريات بطليموس أن الرؤية تتم بواسطة زشعة تنبعث من العين إلى الجسم المرئى - وظلت هذه النظرية وأبطالها تماما عندما بين أن الرؤية تتم بواسطة الأشعة التى تنبعث من الجسم المرئى بإتجاه عين المبصر؟ وهكذا ادارك العالم كلة أنه لا يمكن رؤية لا يمكن رؤية جسم لا يصدر الضوء وتبين أنه لو كانت العين هى التى تصدر أشعة تمكن من رؤية لكان فى إمكاننا جسم معتم في الظلام.

وقد اعتمد العلم الحديث نطرية إبن الهيثم وتجاهل نظرية بطليموس.

كذلك لا حظ أبن الهيثم أن الشعاع الضوئي ينشر فى خط مستقيم ضمن وسط متجانس milieu homogene(١) ، والواقع أننا إذا وضعنا شمعة مضاءة أمام جذار مثقوب فلا يمكن رؤيتها من الجهة للجدار إلا كانت العين والثقب وشعاع الشمعة تقع جميعها على خط مستقيم.

كذلك إكتشف ابن الهيثم ظاهرة إنعكاس الضوء، وإنحراف الأشعة وانكسارها وانحراف الصورة عن مكانها فى حاله مرور الشعاع الضوئي إلى وسط غير متجانس

معه refraction كذلك إكتشف إن الإنحراف يكون معدوما إذا مرت الأشعة الضوئية فى زاوية من وسط إلى رسط غير متجانس معة.وقد وضع إبن الهيثم بحوثا

(١)يوسف فرحات، علماء العرب، جنيف ١٩٨٦، ص ١٠٧ - ١١٦.

بتمبير العدسات مما مهد لإستعمال العدسات المتنوعة فى معالجة عيوب ما يستخدم اليوم فى النظارات المعدلة لطول النظر أو قصيرة .

ومن الرموز العلمية الخطيرة التى إكتشفها إبن الهيثم أنه تمكن من وصف العين وقام بشرح تشريحها تشريحا كاملا. وقد انتقلت مصطلحاته التى أطلقها على أجزاء العين إلي أوربا وأخذها عنة العلماء هناك مثل الشبكة Retine والقرنية Cornee السائل الزجاجى humerur Vitreuse وقد أشارت دوائر المعروف العلمية إلى إكتشاف « أبن الهيثم » .

وقد توصل إبن الهيثم أيضا إلى ما عرف عنه « بالوهم البصرى» ومؤداه أن المبصرات المتصلة بنظر المبصر بجسم مرئى تكون أبعد من المبصرات المتصلة بنظر المبصر بجسم غير مرئى حتى ولو كانت الأولى تقع على مسافة أقل من الثانية فنحن نرى القمر أقرب إلينا من مدينة تقع على مرئي البصر وتعمل فيها الأرض كوسيط مرئي يصل بيتها وبين عين المبصر بينما يبدو القمر قريباً لو أن الوسيط غير مرئي.

لهذا السبب لا يمكن المقارنة بين الأبعاد التى تفصل عيننا عن المراكز التى يشغلها أحد الكواكب فى دورتة - فالبرغم من رؤيتة أقرب عندما يكون فوق رؤسنا إلا أن أبعادة كلها تكون متساوية سواء كان فوقنا أو شمالاً أو يمينا إذا كانت عيوننا المبصرة فى مركز حركتة الدائرية.

التفكير العلمى وخصائصة عند « أبن الهيثم »:

١ - كانت المعرفة بالنسبة لابن الهيثم غاية لذلك كان لدية فضول علمى لا ينبثق من غاية نفعية وإنما كان مصدرة حب العلم

٢ - كذلك كان يتحذ من الشك المنهجى طريقاً له - فلا يسهم بصحة رأى إلا بعد أن يقتنع بصحتة.

٣ - كان يلجأ فى أبحاثة للواقع ويفسر الظواهر الطبيعية بأسباب علمية لا غيبية ميتافيزيقية.

٤ - كان يسعى إلى الحقيقة متجردا من العقائد الموروثة أو الميول العاطفية، وبلوغ الحقيقة عتدة لا يكون إلا من خلال معالجة المحسوسات معالجة عقلية ، ويلجأ ابن الهيثم إلى التجربة ليحدث مثيلا صناعيا للظاهرة التى يرغب فى تفسيرها عندما تضن الطبيعة بتفسير لها وهذا هو الأختبار[١] .

وهكذا يبدو المنهج العلمى هند أبن الهيثم منهجاً من مناهج البحث المتقدمة والتى تجمع بين الجانب النظرى وطرق القياس والإستنباط والمنهج التجريبى كما هو معروف الآن.

---

(١) راجع يوسف فرحات « الدكتور » علماء العرب ، إعداد چينيف ١٩٨٦ ص ١٠٧ إلى ١١٦.

(٣) ابن سينا ومنهج البحث فى الطب

الواقع أن الباحث الذى ينشد بيان المنهج العلمى فى مجال الطب عند الفلاسفة الأطباء ، ولا نظن أن درسات مركزه حول منهج البحث العلمي الطبي قد توافرت لدينا حتى الان .

وبالرغم من أن المحاولات التى بذلت فى هذا المجال هامه وضرورية خصوصاً ماقدمه إدوارد بـــراون Edward Browne فـــى كتابــه (**الطب العربى**) Cambnidge Arabian, 1929. وكذلك المؤلف الذى قدمه «فليدنج كرسون» بعنوان - مقدمة في تاريخ الطب.

بالرغم من هذه المؤلفات الرائدة إلا أن دراسة المنهج العلمى الطبى يبقى فى أمس الحاجة إلى أعادة النظر حتى يتمكن العرب من إبراز منهجهم الطبى.

والواقع أن ما ذكرة المسعودى في كتابه «مروج الذهب» فى الحكاية التى جرى ذكرها على لسان الخليفة «الواثق» والتى كان يسأل فيها الفلاسفة والأطباء قائلاً « أحببت أن أعلم كيفية إدراك علم الطب ومأخذ أصوله. زذلك بالحس أم بالقياس والسنة؟؟ أم يدرك بأوائل العقل أم علم ذلك وطريقة يدرك من جهة السمع ؟؟».

والواقع أن العرب قد عرفوا الغايه من علم الطب فى تدبير الأجساد وحفظ الصحة الموجودة فى الأبدان الصحيحة واجتلابها للعليل ، وهو ما يرددة ابن سينا فى كتاب القانون إذ يقول « إن الطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول لتحفظ صحة حاصلة وتسترد زايله [٢].

---

(١) راجع منهج البحث العلمى عند العرب، جلال محمد عبد الحميد موسى ، بيروت ١٩٨٨.

(1) Carrison "Feilding" :Introduction to the History of Medicune London, 1929.

وكذلك كتاب كمبل بعنوان الطب العربى

(2) Donald Campel Arabian Medicine and its Infuece on the Middle ages London,1920.

وهو بهذا بين أهم خصائص المنهج البحثى فى الطب وغاية هذا العلم فى حفظ الأجساد من الأمراض طالما كانت سليمة، أو محاولة إبرئها من عللها بالعلاج ان أصابها المرض - وهو منهج فى الوقاية والعلاج فى آن واحد.

ويذكر، أبن القف فى - الأصول فى شرح الفصول عندما يتعرض لصناعة الطب يقول - الصناعة طويلة والوقت ضيق والتجربة خطيرة وهنا نتبين أن التجربة أصل من أصول البحث العملى فى الطب.

ومن مبادئ العلاج الطبى فى هذا المنهج أن الضدين لا يجتمعان أبداً ولذا فإن كان المرض حاراً كان العلاج بارداً، مثل ذلك الحمى التى يطفأ نارها بالماء البارد، وأن كان المريض بارداً فيعاج بالحار، كذلك ومن مبادئهم فى العلاج عدم الأستدلال على الأمر الخفى بالأمر الظاهر، فالأمور الظاهرة لا تفيد فى كل الأحوال علاج الأحوال الخفية، ولذلك يحذر الطبيب من إستنتاج علاجة لمجرد الظواهر(1).

والسؤال عن أهمية دراسة الطب العربى برغم تقدم علم الطب الحديث يمكن الإجابه علية من خلال تتبع رحله البحث الطبى عند عظماء الأطباء العرب كالرازى وابن سينا. ويتخذون إتجاهين. ممارسون وأكاديميون ومدرسيون، يمثل الإتجاه الأول، الرزاى ويمثل الإتجاه الثانى ابن سينا (2).

وتظهر الآن أهمية هذه الدراسة تكمن فى أن نظرية الأخلاط ظلت هى النظرية الأساسية فى العلاج حتى تم إكتشاف الجراثيم ونشأ علم البكترلوجى وعرف نظرية العدوى أو إنتقال الأمراض بإنتشار الجراثيم

وبالرغم من أن بعض الباحثين يرون أن نظرية الأخلاط التى بنيت على أساس من النظر الفلسفى التأملى لازلت تحتفظ بمصداقية عالية دلك أن البحوث الحديثة أثبتت أن الجسم بتركيبه الداخلى وأن الغدد الصماء والجهاز العصبى يستجيب إلى

---

(2) راجع ابن سينا فى القانون - طبعة روما - 1593م، ص 1.

(1) راجع المسعودى - فى مروج الذهب، ص 75، 176

مختلف التأثيرات الخارجية ، بالرغم من هذا - فإن نظريات العلاج العربى ظلب تعتمد فى أساسياتها علي النظريات التي سادت لدى الفلاسفة والأطباء اليونانيون ، حتى ولو رفض بعض نظريات أبقراط ، وجالينوس.

ونحن نرى أن الرازى كان متأثراً تأثيراً كبيراً بالطب اليونانى فتراه فى مواضع كثيرة بذكر أسماء الأطباء اليونان يقول « قال جالينوس: سقط رجل عن دابة قصك صلبة الأرض قلما كان اليوم الثالث ضعف صوته وفى اليوم الرابع انقطع البتة واسترخت رجلاه ، ولم تنل يدية آفه لأن عصبها يجيئها من نخاع العنق « ثم يقول فى موضع اخر » إن من عرفت منابت العصب الجائي إلى عضو من الأعضاء سهل علاجة »[1].

وبالرغم من أن العصور الوسطى كانت عصور ظلام فقد كان من الصعب على العلماء الجهر بآراء جديدة لأن هذا كان يعد مخالفا لآراء أرسطو وهو تجديف بالرغم من هذا فإننا نقرأ لماكس مايرهوف ٢) ثلاثة وثلاثون ملاحظة طبية بواسطة الرازى.

كذلك أمكن الوصول إلى موطن الداء وتشخيصة . كذلك معرفة الدواء.

ولقد إعتمدت المدرسة الإبقراطية التجريبية نظاما للبحث يقوم علي القياس والملاحظة والتجربة كدعائم أساسية لهذا المنهج.

ولقد كان رأى «جالينوس» قائما علي أن القياس الذى يستعمل النجربة ويقيمها مقام المقدمات يعد بطلاً.

والسؤال الآن ما هى الأصول التى تم إنتقائها من الطب البونانى لتصبح أساساً للطب العربى؟؟

(2) Gorge Sarton: Introduction to the History of Science'Vol.Ip.587

(١) راجع كتاب الحاوى ، للرازى ح ١، ص ٤، ٥، ٦.

(2) Max Meyrhof, Thitry Thee Clinical Observations by Rhozes Revies, Vol23 No. 66.

يتحدث حنين بن اسحق عن الأصول الطبية في كتابة المسائل في الطب - فيرى أن الطب قسمان - نظر وعمل.

وينقسم النظر وحدة إلى ثلاثة أقسام أساسية منها:

١ - النظر في الأمور الطبيعية.

٢ - والنظر في الأسباب

٣ - والنظر في الدلائل وأما الأمور الطبيعية فهي الأركان - والأمزجه والأخلاط والأعضاء والقوى والأفعال والأرواح.

وأما الأركان أو العناصر فهي النار والهواء والماء والأرض، وهي نفسها العناصر اليونانية القديمة - عنصران ثقيلان وعنصران خفيفان . ولها صفات هي الحرارة في النار والرطوبة في الهواء، والبرودة في الماء واليبوسة في الأرض.

كما أن للمزاج أصناف تسعة هي المعتدل والحار والبارد ، والرطب و اليابس - ثم أمزجة مختلطة كالحار الرطب ، والحار اليابس، والبارد الرطب ، والبارد اليابس.

والأخلاط أربعة - هي البلغم، والدم والمرة الصفراء ، والمرة السوداء وهي الأمشاج وكل مختلط يقابلة عنصر من العناصر الأربعة وفصل من فصول السنة الأربعة فالصفراء تقابل النار وزمانة الصيف، والدم يقابل الهواء وزمانة الربيع، والبلغم يقابل الماء وزمانة الشتاء والسوداء يقابلها الأرض وزمانها الخريف[1].

والواقع أن ما يستفاد من عبارة المسعودي هو أن العلاج الطبي كان يمر بمرحلتين الأولى تتمثل في دراسة الأزمنة والأمكنة والعادات ونوع الأخلاط الزائدة.

وأما الجانب الثاني أو المرحلة الثانية في العلاج فكانت في تسجيل المشاهدات وإتقان الملاحظة والتعرف على الظاهرة، سواء في العلل الواقعة أو العلل التي تنذر بالوقوع، وهذا الجانب مرتبط بالجانب السابق وبهما معا تقع المعرفة بالداء.

(١) راجع امسعودي، مروج الذهب، ص ١٧٦.

وكذلك أمكن استخراج الأدوية والعقاقير التى تعالج الأمراض، وهو يحصى ثلاثة وثلاثون ملاحظة طبية جديدة للرازى الطبيب فيجعل من ذلك عنوانا لكتابه الذى أشرنا آنفا.

ومما يثير الدهشة أن الرازى كان قد دعا إلى ما يشبه طريقة البحث المعاصر، حيث دعا المهتمين بالطب أن يجمعوا الثمين من الكتب الطبية وآن يقرأوها ثم يكتبوا كتباً خاصة بهم حتى لا يفونهم شيئ بالأهمال أو النسيان يقول الرازى فى كتابة الفصول « إذا كنت معنيا بالصناعة فأكثر من جمع الكتب فى الطب ثم اعمل لنفسك كتابا فيكون كذلك كنزاً عظيما وخزانة عامرة »[1] فإذا ما تصفحنا كتابا آخرا للرازى بعنوان (فى محنة الطبيب وتعينة) نجد أنه أفاد المادة العلمية من «جالينوس» ألا أنه يوضح طريقتة فى دراسة الأمراض فيرشد طلاب الطب إلى طلب التعريف ثم العلة - يقول «أطلب من كل مرض هذه الرؤس» المسمى التعريف أولا ومثاله أن نقول:

معنى ذات الجنب هو اجتماع جمرة حارة مع وجع فى الأضلاع و ضيق فى النفس، وصلابة فى النبض وسعلة يابسة منذ أول الأمر ثم أطلب العلة والسبب . ومثال ذلك أن تعلم أن سببا ذات الجنب ورم حاد فى الغشاء المستبطن للأضلاع ثم أطلب من ينقسم بسببه أو نوعه أولا، ثم أطلب تفصيل كل قسم من الآخر ثم العلاج، ثم الإستعداد ، ثم الاحتراس، ثم الأنذار(٢).

وهكذا يسجل الرازى ميله إلى الأخذ بمدأ العلية أو السببية الذى تأثر به العرب من خلال الكتب المنطقية اليونانية وخصوصاً المنطق الأرسطى.

---

(١) راجع أبو بكر الرازى، المرشد الفصل المنشور فى مجلة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ٢٧٧، ص ١٢٤، ١٢٥٢.

(٢) راجع المرشد للرازى، ق ٣٥٠، ص ١١٣ كذلك راجع ألبير إسكندر، الرازى و بحثة الطيب، ص ٤٧، ٢٥ العدد ٤٤٥ من مجلة امشرق، راجع أيضاً منهج البحث العلمى عند العرب الدكتور جلال محمد عبد الحميد موسى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٨٨م. ص ١٧٩، ١٨٠، ١٨١.

وقد إنتهى الرازى في منهجة التحريبى إلى أن التجربة وإن كانت نقضى بيقين ما يقع تحت االتحربة إلا أن نتاءجها تبقى إحتمالية بالنسبة لما لا ساهد يقول فى كتاب الخواص «ويحب أن تعلم أنا نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أور قيل لنا أو قرأناه وبعد أن إمتحناه وجربناه [١].

والتجربة عند الرازى تقصل بين الحق والباطل وعى علم له أصول وفروع لذلك «يجب علي الطبيب أن يكون قد تمكن من الأصول وقرأنا الفروع فإنه من غير هذين لا يصح له شيئ ولا يهتدى لأمر من الأمور فى الصناعة [٢].

«إبن سينا ومنهجة الطبى»

١ - إبن سينا ومؤلفاتة:

هو « أبو على الحسن ابن سينا » الملقب بالسيخ الرئيس فيلسوف وطبيب وعالم، وعو أعظم فلاسفة الشرق وأطبائة - ولد فى قرية أفسنة» الفراسية فى صفر من (سنة ٣٧٠هـ). وتوفى فى شعبات سنة (٤٢٧).

وقد خلف (لبن سينا نؤلفات عديدة فى المنطق والفلسفة والشعر ونشتمل على كتاب العلم الكلى ، والعلم الألهى والعلم الرياضى والعلم الطبيعى. ومن كتب إبن سينا فى الرياضيات - رساله الزاوية، إقليدس ،مختصر الإرتماطيفى، ومختصر علم العيئة ومختصر المجسطى، ورسالع فى بيان علة فيام الأرض فى وسط السماء. ومن كتبة فى الطبيعيات « الشفاء» «والنجاه» و«الإشاراتن» ورسالة فى تافضاء ورسالة فى البرق والرعد، ورساتلة فى النبات والحيوان.

(١)راجع كناب الحواص الكبير لجابر بن حيان، منتخبات كراوس، ص ٢٣٢ ومنهة البحث العلمى عند العرب ، ص ١٨٢

(٢) راجع منهج البحث العلمى عند العرب ص ١٨٣، نقلا عن الرازى، رسالة خطية رقم ١١٩ طب تيمور ص ١٦٦ - ١٨٤

واما في مجال الطب فلم يحز كتاب فى هذا المجال شهرة كما حازها كتاب «القانون» قي الطب الذى ترجم إلي اللاتينية فى القرن الثانى عشر على يد «جيرارد يكريمونا» كما ترجم إلى العبرية « سنة ١٢٧٩ » في روما وقد طبع هذا الكتاب باللاتينية أكثر من مرة .

المنهج العلمى فى كتاب القانون

ويقسم الأمراض إلى خارجية وداخلية ، وهو يرى أن الأمراض الخارجية لا ترتبط كثيراً بالرطوبات، والأفعال وإنفعلات الجسم، بل يكفى أن ترتفع الأعراض الخارجية ليزول المرض، أما فى الأمراض الداخلية فيعطى فيها للرطوبة والمفقودات العفونية الداخلية أهمية كبرى ويرى تلك الأمراض نتيجة لإختلال الأعضاء والتغيرات حاصلة من رطوبة البدن [١].

وكان الطبيب يعرف أمراض القلب بحبس النبض وينظر فى قارورة الماء ليفحص البول ويتعرف منه على حال الكبد والأخلاط ، وكانت طريقتهم فى فحص البول بأن يذوق الطبيب بول المريض بلسانه ليعرف إذا كان به سكر ، أو حوامض، أو قوابض[٢] وهو يرى أن للنبض توازيا موسيقيا، وكان يقول أن لبن الأم غذاء للطفل وهو يوصى بالرضاعة الطبيعية ويإكد عليها كما هو حال الطب المعاصر في هذه الأيام.

ويربط «إبن سينا» رباطاً مباشرا بين الحالة النفسية للطبيب وسرعة الشفاء فيرى أن الطبيب يجب أن يكون مبشراً بالصحة فإن للعوارض النفسانية تأثيرات عظيمة على المريض.

ويرى ابن سينا أن هناك ما يدل على ظاهر الأحوال ومنها ما يدل على الأحوال الباطنة ، «فالدال على الظاهر والدال على الأحوال الباطنية كالبول والبراز» وكان يرى

(١) يوسف فرحات ، علماء العرب، ص ١٠٣٤.

(٢) د عمر فروج، عبقرية العرب فى العلم واالفلسفة ، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٨٩. ص ١٢٢.

أن من واجب الطبيب أن يسأل المريض عن علامات ظاهرة للعضو العليل، أو أن تكون غير محسوسة ولا مؤلمة ألما ظاهريا»[1].

ولقد جعل «ابن سينا» للمعالجة قوانين ثلاثة:

١ - الإختبار الكيفي : من حيث الحرارة والرطوبة وأليبوسة، والبرودة.

٢ - الإختبار الكمي : من حيث المقدار والوزن.

٣ - الإختبار الزمني : من حيث الوقت.

وترتيب حدوث الأعراض زمنياً. ويحدد لذلك أربعة أوقات الإبتداء والتزيد والمنتهى والإنحطاط [2] . وهو تتبع دقيق للمرض إبتداء واشتداداً وإنتهاء بحاله ثابتة ثم والإنحطاط وهو. تتبع دقيق للمرض إبتداء وأشتداد وإنتهاء بحاله ثابتة ثم إنحطاط ونقصاً.

ويرى «إبن سينا» ضرورة إمتحان فعل الدواء قبل ورودة على البدن وهو يقدم التجربة على القياس لأن القياس يخطئ كثيراً أذا كان مفرد. ويعد هذا المنهج من المناهج العلمية السابقة على عصرها.

---

(١) الفانون فى الطب ، جـ١. ص ١١٥.

(٢) نفس المرجع السابق جـ ١ ، ص ٨٧.

أصبح مبدأ الحتمية مسيطراً على النسق العلنى وعلى النشاط المعرفى بل . ويحمل النشاط المعرفى في القرنين التاسع عشر والعشرين سمة الحتمية بل ولقد أصبح مبدأ الحتمية هذا هدفا لكل بحث وكل عالم . بل هذا الميدأ لكل دراسة علكية أو تجريبية فى مجالات العلم التجريبى، وكل الظواهر الطبيعية والكونية.

فمبدأ الحتمية الشاملة والمطلقة هو مقياس الحقيقة وهو المعبر الوحيد للعلم الحقيقى[1] .

وقد تترتب على الإيمان بمدأ الحتمية في الكون يقين بإضطراد الظواهر الطبيعية وتواتر قوانين العلم، ومن الطبيعي أن يصبح التصور العلمى محتويا فى ذاتة على تصور خضوعة لحتمية شاملة تكرس الإيمان بالعلاقات الضرورية والمنطقية، والقائمة بين الأشياء فى كل الظواهر.

١ - مصطلح الحتمية:

يظهر هذا المصطلح في الإنجليزية بمعنى Determinsm وفى الألمانية Derminisma وفى نهاية الإيطالية Determinismus ومعناه. أن الإنسان ليس حراً فى القيام بالفعل، وأن أراده الفاعل نفسة لا دور لها أو وجود لها.

وكذلك يعنى هذا المصطلح أن كل شيئ يحدث فى الكون إنما يحدث ليشكل خلقة فى السلسلة العلمية أو ظاهرة حتمية نحدث في الكون قسراوهو ما يصر عليه مبدأ الحتمية الكونية Universal Determinism.

والواقع أن هذا المصطلح بجميع مشتقاتة يعود إل الكلمة اللاتينية [2] (Determiner)

(١) (كلود برنادر) مدخل إلي دراسة الطب التجريبى، ترجمة يوسف مراد وحمد الله سلطان، ص ٣٤، ٥٤.

(2) Determinere Encyclopedid of History of Loleas , Philip. A Wiener (ED), New York, 1973, V.2p. 189.

وقد ورد عند د. يمنى طريف فى كتابها (العلم والإغتراب والحرية، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧ ص٤٧)

٢ - مبدأ الحتمية تعريفة ومداه العلمى:

الحتمية كلمة صارمة إذا ذكرت فهى تشير إلي الاضطراد والعمومية وعدم التخلف أو الشذوذ أو الخروج على القوانين الكونية فهى إذن تفيد الثبات والإضطراد وعدم الإيمان بالصدفة .

وقد أفادت الحتمية الإعتقاد بأن كل ظاهرة من ظواهر الكون مقيدة بشروط تحدثها إضطراريا . وأنها تخضع لقانون صارم ينظم حركتها وهر ما يجعل الكون Cosmos منتظما وليس هاوية من الوضى Chasos [١] .

وبعد هذا مقدمة قبلية شرطية لجعل عالمنا منتظما خاضعا لنظام لا يشذ عنة في الزمان ولا فى المكان

٣ - الجبرية والحتمية:

والواقع أن مبدأ الحتمية على النحو السابق ليس إلا صورة لمبدأ الجبرية الاهوتى القديم الذى جاء فى الأديان السماوية والذى عبر عنه الاهوتييون والفلاسفة. والفقهاء والمتصوفة وكذلك الشعراء. ففى اليهودية يقول «بول فيز» أرسى يهوا Jehovahفي العبرية القديمة قوانين أخلاقية غير قابلة للخرق كى يعين ما سيصبح محتوما من الناحية الأخلاقية [٢] وفى القرآن الكريم « والله خلقكم وما تعلمون » (هنا ندخل فى الحتمية في الإسلام).

وهذا المبدأ يفضى إلى الإعتقاد بأنه ليس في الكون مجال لإمكان أو معجزة أو أمور طارئة. بل كل ما فية خاضع لضرورة تعنى استحاله النقيض - فما يحدث يجب أن يحدث، ويستحيل أن يتحدث سواه [٣]

إن القوانين التى تحكم العالم قد خلقت له أولاً وكذا حددت له نهايتة المحتومة

---

(١) د. مراد وهبة فى المعجم الفلسفى ص ١٦٣.
(٢) العلم والإغتراب والحرية - ص ٥٢.
(٣) ميخائيل صليبا، المعجم الفلسفى، بيروت ١٩٧٨، جـ١ ص ٧٥٨، ٢٤٢، ٢٤٤.

سلفا ، فكل ما يحدث في أي لحظة وفى كل لحظة حددتة ظروف سابقة، وهذا الوضع هو محصلة لظروف سوف تنشأ حتما ، وهذه الظواهر بدورها مقدمة ضرورية لظواهر أخرى... وهكذا . ويصرف النظر عن خلق القوانين من الناحية العلمية البحتة فإن الحتمية تعبير عن البداية المطلقة التى تتسلسل أحداثها فى مسار حتمى .

٤-التنبؤ Prediction

طالما أن الظواهر الكونية خاضعة لقوانين صارمة وثابتة، فإنه يمكنالتنبؤ يقينا بما سوف يحدث فى المستقبل وربما فى الماضى، وذلك إنطلاقا من أن وضع الكون الراهن نتيجة ضرورية للماضى - ومقدمة لازمة للمستقبل - وهذا ناتج عن تسلسل علىّ، وترابط ضرورى وهكذا ترتبط الحتمية العلمية بالقابلية للإفصاح عن الوقائع قبل حدوثها أو التنبؤ بها - وأحيانا يكون التنبؤ رجعيا يكشف عن الماضى كما فى الجولوجيا ، والتاريخ والبيولجى.

ويشارك «أدنجتون» « أشد المعبرين عن مبدأ الحتمية - وقد إعتبر الكون بأسرة سلسلة متشابكة تفضى كل حلقة إلى الحلقة التى تلبها - وقدأشار إلى ترابط جزئيات الكون وأننا لو إستطعنا أن نجمع معلومات دقيقة عن كل الشروط المبدئية لا لأمكن إستنباط الصورة اللاحقة للكون. فلو أمكن تصور عقلاً فائقا بحصى كل ما فى الكون من نفاصيل لأمكن التنبؤ بمنتهى الدقة بوضع كل جسم فى العالم ولظهر العالم فى صيغة Formula واحدة . وإن كان هذا غير ممكن لعقول البشر المحدودة.

وقد أكد «بلاس» أن الاحتمال ليس إلا تعبيراً عن الجهل وأن المصادفة

الحتمية الرياضية

لما كان لابلاس ، عالما رياضيا متمكننا فقد قدم مبدأ الحتمية الصارم ليعبر عن مبدأ العلية الشامل، ومن هنا وجدنا معيار العلية الشاملة عندة هو تحقيق صياغة للوجود كما يراه هو وهكذا كان من الطبيعى أن تتحول الضرورة الفزيائية إلى ضرورة رياضية، وأصبح تركيب القوانين الطبيعية تركيباً رياضيا وأصبحت تحمل نفس

الضرورة والشمولية ، وبذلك أنتقل اليقين الرياضى فى الظواهر الفيزيقية إلى ضرورة رياضية، وأصبح تركيب القوانين الطبيعية تركيبا رياضيا وأصبحت تحمل نفس الضرورية والشمولية وبذلك إنتقل اليقين الرياضى إلى الظواهر الفيزيقية وعلى أساس من هذا اليقين الرياضى أكتشف العالمين الفرنسى لوفرية Leverrir والإنجليزى آدمز كوكب (نبتون) الذى كان مجهولا تماما وقد تم هذا الإ كتشاف نتيجة للحسابات التى أكدت أن أنحرافات الكواكب الأخرى ليست إلا نتيجة لوجودكوكب آخر كان هو (نبتون) الذى رآه العالم الألمانى «جالى» بعد دلك بمنظارة مما أكد يقين الحسابات الرياضية . وإذا كنا قد وقفنا الآن على مبدأ العلة الكافية الذى ينكر المصادفة العمياء، فذلك لأن الأضطراد فى وقوع الظواهر الطبيعية يكاد يكون واقعا بلا شذوذ على الاطلاق مما دعا العلماء إلى أن ينزهوا الأحداث الكونية عن شبهة الإحتماليه على أساس من أن الصدفة لا تحدث كثيراً بل ولا تحدث مطلقا مع وجود الحتمية الصارمة فى الكون.

وما دمنا قد وقفنا على اليقين الرياضى وأكتشف أن العلم حتمى ويقينى مثل الرياضيات فقد أصبح الاحتمال مضاد للعلم ومتناقض معه وقد أكد « لابلاس أن الاهمال ليس إلا مظهراً من مظاهر الجهل الذى نحن سبب له وطالما أن فكرة حساب الإحتمالات أو ما يطلق علية مصطلح الإحتمالية ليست إلا قياس لحالة شعورية ترتبط بتوقعاتنا الشخصية لوقوع الحادثة أو الظاهرة، فإن أى نسبة من المعلومات نعنى جهلا مؤكدا بالواقعة ، وإذن فلا فائدة ترجى من حساب الإحتمالات طالما لا يقدم معرفة يقينية بنسبة ١٠٠٪.

إن الإحتمالية أو المصادفة كما يعتقد القائلون بالحتمية لبست إلا تعبيراً عن جهلنا بالعالم ومسار الأشياء وهذه هى النظرة الذاتية للمصادفة.

وأما النظرة الموضوعية للصدفة فتتعلق ببعض الأسباب الخاصة كأن تفلت علة

ما من الملاحظة أو تكون العلل كثيرة جداً ومركبة ومتفاعلة فيما بينهما فيصعب ملاحظتها جميعا.

كأن تترابط سلسلتين من العلل. ولنضرب لذلك مثلا بسقوط حجر على رأس إنسان أثناء مروره تحت بناء جديد فيقتلة فيعلل هذا أنه مصادفة ورغم هذه الأسباب المفترضة لوقوع الصدفة فإن الحتميون لن يجدوا فيها أى أساس بمبدأ الحتمية نفسية أو بالضرورة التى تسود الطبعة.

موقف هيوم من الحتمية:

انتهى هيوم إلى أنه ليس هناك أي شيئ يقينى، وأن كل معرفة علمية إنما هى إحتمالية ذلك أن كل ظاهرة من الظواهر الطبيعية تحتمل أن يوجد نقيضها فإذا تضاربت الخبرات توافرت الإحتمالية، وإذا إتسقت الخبرات فلا إحتمالية [١] ولا يقر هيوم بوجود المصادفة الموضوعية التى يمكن أن تناقض النظرة الحتمية للطبيعة الموضوعية، وإنما هو ينظر إلى المصادفة على أنها اسم لعلة مختفية فى الطبيعة ولم يكتشفها الباحث نظرا لتعقد العلل.

١ - الحتمية فى اليونان القديمة:

١ - يموقرطس:

جاءت فكرة الحتمية والعلية ناصعة فى فكر ديمقرقرطس Demcritus (٣٦٠ - ٤٦٠ ق .م) إذا يقول الضرورة سبقت وعنيت بكل الأشياء مند البداية .

ثم أن تاريخ الكون بأسرة ليس الا نتيجة التغير الأولى والمستمر وهى نتيجة من النتائج الحتمية[٢] .

والواقع أن حتمية ديمقرليطس تعتمد على فكرة أشبة بفكرة القصور الذاتى وذلك يتم عن طريق الذرات فى الخلاء وبفعل التصادم.

(1) Norman Kemmpsmith , The Philosophy of David huvid Hume, London, 1949.
(2) Boiley . the Greek Atomism and Epicurus , Oxford, 1928, p. 121.

٢ - الحتمية عند إنكسمينيس Anaximenes

تظهر الحتمية عند أنكسمينيس فى فلسفتة القائلة أن الهواء أصل الأشياء وأن هناك حركة آلية ظاهرة فى الكون تخلخل الهواء وتكثفة ويذكر د. عزت قرنى فى كتابة «الفلسفة اليونانية أفلاطون حتى أن كلمة Kosmos كوزموس فى الفلسفة اليونانية وإن استخدمت بمعنى العالم إلا أنها استخدمت بمعنى النظام.

كذلك هناك فكرة صراع الأضداد، وفكرة الثبات وفكرة التغير وهى كلها أفكار أزلية ثابتة بملا لا يدع مجاللشك فى الحتمية المفروضة على الكون.

٣ - الحتمية عند «إمباد وقليس» (٤٨٤ - ٤٢٤ق.م) Empadocles

يختلف «أبناد وقليس» عن الأيليون فى أنه قال أن الوجود الثابت الدائم ليس هو الواحد بل هو عناصر أربعة، وهو يتفق مع بارمنيدس فى نفية لوجود الفراغ أو الخلاء فالوجود كامل ممتلئ ولا محل فية للفراغ . فالفراغ عنده العدم أو الفناء(١).

فهو قائل بالتعدد والحركة المنظمة التى تكاد تكون أزلية أو آلية دائمة والتى تتم بعمليتين آليتين هما الإنفصال والإتصال والتى تحدثنان بفعل الحب والكراهية.

ويرمز أمباد وقليس لحكم الظرورة بفكرة الإتصال والإنفصال اللتان تظهران فى الحياه البيولوچية.

فى عهد سقراط وتلاميذه

(أ) انطيفون السفسطائى

يأتى الإتجاه الذى يؤمن به «إنطيفون» معبرا عن حتمية شاملة فى الطبيعة فالقوانين عنده نوعين فإما قوانين وضعية وإما قوانين طبيعيةفهى ضرورية حتمية تسرى بصورة مطلقة لأنها صادرة عن طبيعة الأشياء وحقيقتها ودليل أنطفيون على حتيمة قوانين الطبيعة أنها وخيمة العواقب لأن كل من يخالفها يقع حتما تحت عواقبها

(١) الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، الكويت ١٩٩٣.

حتى لو لم يره أحد بينما القوانين الوضعية فيمكن مخالفتها وعدم توقع العقاب فى حاله التخفى عن الناس.

٤ - أفلاطون :(٤٢٨ - ٣٤٨ق.م)

بالرغم من أن أفلاطون قد سار على نهج سقراط أستاذه العظيم فى الإعتقاد بوجود حتمية أخلاقية على أساس عرفانى أبستمولوجى . فإننا نراه يتحدث عن القانون المعقول فى الطبيعة [١].

وفى محاور طيماوس يؤكد إن منشأ الكون قد تم عن طريق اتحاد الضرورة والعقل وأن كان محدث يحدث ضرورة عن علية من العلل فإن الضرورة الحتمية تقضى بأن يكون هذا العالم صورة عالم ما هو عندما يعالج فكرة العلل هذا يجرنا إلى أن نتعرف على العلاقات الثابتة والخاضعة لقدرة العلل . والواقع أن أفلاطون كان أعمق شعوراً بالآلية فى الطبيعة والرياضيات وفى الكون بكل أشكاله[٢]

٥ - إرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق.م):

يتحدث أرسطو عن «لاحتمية» مطلقة فى الطبيعة أدت إلي القول أن المستقبل يختلف عن الماضى حيث أن الماضى قد حدث فهو حتمى أما المستقبل فيتسم بلا حتمية ، بل إن الضرورة عنده لم تكن حتيمة بل غائية إن هذا الفيلسوف العظيم يرى العالم الفيزيقى لا حتميا خلواً من ايه ضرورة.

٦ - كراتيلس:

وقد ظهر هذا الإتجاه واضحا عند واحد من أتباع فلسفة التغير فى اليونان القديمة وهو كراتيلس Cratylus الذى عارض التغير المستمر أو السيلان الدائم فى نظرية هيرقليطس وراح ينبة إلى أن الأخذ بفكرة التغير المطلق فى الطبيع لن يبقى على

---

(١) د. أميرة مطر، الفكرة الطبيعة فى الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٠ - ٢٢١.
(٢) العلم والإغتراب ، ص. ١١٠ راجع أيضا محاوره طيماوس تقديم وتعليق ألبير ريفو، دمشق

أى نوع من الديمومة والثبات مما يقدح فى صدق القوانين العلمية بل أن من رأية أن الأخذ بفكرة التغير فى كل شيئ يعنى أن معانى الكلمات نفسها سوف يتغير بمعنى أننا سنصل إلى مرحلة لا تكون اللغة فيها معبرة عما تستخدم من أجلة بل إن القانون الذى وضعة هيرقليطس سوف يتغير من صيغة «إنك لا تنزل النهر مرتين» إلى إنك لا تنزل النهر ولو مرة واحدة حتى ولو نزلتة بالفعل لأن كل شيئ يتغير فى الآن.

ولو كان التغير بهذه الدرجة فإن شيئا لا يبقى كما هو كى تفكر فية أو تناقشة، لأنة ندما ينتهى المتحدث من حديثة يكون الكلام . والمتكلم ،والمستمع وموضوع الكلام قد تغير تماما.

وكل ما يستطيع كراتيلس أن يشير بإصبعة عندما يناديه شخص ما ليعلن أنه قد سمع النداء فى وقت ، إلا انه يرى أيضاً أنه من غير الممكن أن يتوقف العالم طويلاً حتى نحصل فية إستجابة بل لابد لنا من أن نلاحقة.

والواقع أن ما قدمة لنا كراتليس يعد أبلغ رد عرفة تاريخ الفلسفة على دعاه اللاحتمية وعدم الثبات [1]

ولقد تحدث المعتزله عن تتابع العلة والمعلول وقالوا أن وجود العلة دليل على وجود المعلول إذا انتفت الموانع وكان المحل قابلا لوجودهما لأن بينهما علاقة ضرورية فى نظرهم كذلك نكر المعتزلة الصدفية لأنها فى نظرهم متعولات لعلل قد تكون مجهوله لنا اليوم أو لبعنا ثم نكتشفها غداً

٧-الأشاعرة:

إن موقف الأشاعرة من الحتمية متفق من مذهبهم العام فى التوسط لذلك نراهم ينكرون الحتمية الصارمة ويقولون بلا حتمية مطلقة منهم أن القول بالحتمية يستلزم

١٩٧٨، ص ٢٧:٢٩.

(١) راجع كتابنا «مدخل إلي الفلسفة والنحل الروحية، دار الوفاء المنصورة مصر - ١٩٩٤ م. س ١٥٠ - -١٥١ ، راجع أيضا ٩٩٥ Philosophy to make Simple . Londo...

إنكار معجزات الأنبياء، كقلب العص ثعبانا، وإحياء الموتى وشق القمر، وانكار ما أخبرنا عنة من أحوال الموتى فى القبر وأخبار الآخرة، وشكل الجنة والناربل ولقد اتخذ الأشاعرة من المعجزات دليلاً على الحتمية التى تعنى أن الله يخرق العادة لمن يشاء فى أى وقت شاء، وهو قادر على الإشباع بغير أكل، والإرواء بغير ماء.

وبذلك رفض الأشاعرة العلية والعلاقة الضرورية بين العلل والمعلولات يقول أبو الحسن الأشعرى «إن أفعال الله ليست معللة بغاية أو غرض ودليل ذلك أنه ليس كل ما فى العالم خيراً بل فية شر كثير وقذ إبتلى المسلمون بأمثال الحجاج وزياد بن أبية(١).

---

(١) العلم والإغتراب، ص ١٣٠ نقلاً عند. محمد عمارة المعتزلة، ومشكلة الحرية ص١٥١.

الفصل السادس

الخيال فى التصوف الفلسفى



الخيــــال

تمهيد :

يتحدث الفلاسفة عن الخيال على إعتبار أنه قوة أو ملكة نستعيد بها الصور التى مضت ، أو نؤلف منها صوراً جديدة ، وهو على هذا النحو قد يكون قوة (١) « مصورة » تحفظ صور المحسوسات التى يدركها « الحس المشترك » وتبقيها لفترات طويلة وتشترك مع الحس المشترك فى عملية الإدراك الحسى لأنها تمده بصور المحسوسات الماضية .

والخيال بهذا المعنى يستند إلى قوة متخيلة فى الإنسان قد يشترك فى عملها مجموعة من القوى الأخرى كقوة الحفظ التى تترك أثراً يبقى فينا بعد زوال المؤثر أو هى التى تبقى صور الأشياء منطبعة فى المخ أو قوة « الوهم » (٢) التى تختص بإدراك معانى غير مادية مصاحبة لإدراك المحسوسات وتعتمد كما يفهم « ابن سينا » على الإلهام الفائض على النفوس من المبدأ المفارق .

ويعرف « أفلاطون » (٣) التخيل بأنه مصور أو رسام يرسم فى النفس أشباه الأشياء المدركة بالحس ويأخذ من الحواس موضوعات الحس التى تصبح مادة التفكير وهو هنا يرتبط بالمعانى المستخلصة من الإدراك المتعلق بالمادة ، بحيث يظل الأمر فى التخيل مرتبطاً بما تنقله الحواس إلى الحس الباطن الذى ينفعل بوصول الصور الخارجية إليه وهذه الصور هى التى تثير القلب بما فيه من مراكز للإحساس كما هو الحال عند « أرسطو » ، إلا أن الأمر فى الخيال يختلف عند علماء النفس المعاصرين فهو كما يصفه « جيمس » فى كتابه " Text Book of Psychology " (٤) القوة التى

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الهيئة العامة للكتاب بتحقيق جورج قنواتى القاهرة ١٩٧٥م جاء ص ٣٣٣

(٢) راجع ابن سينا ، النجاة ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ٢٧٤ ، ويراجع أيضاً كتاب محمد عثمان نجاتى (الدكتور) الإدراك الحسى عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٨٠ ، ١٩٤ .

(٣) الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ١٩٦ .

(4) James W., Text Book of Psychology, London, 1913, P. 302 .

تستعيد صور الأشياء وهو يتحدث عنه بإعتباره قوة « منتجة » تعيد إنتاج الصور Reproductive .

وفى كتابه The Varities of Religious Experience [١] الذى يتحدث فيه عن تنوع الخبرة الدينية يتحدث عن الخيال بطريقة تشير إلى أنه الملكة التى تتلقى الصور الالهية القادمة من السماء وهى تفوق قدرة الإنسان فى الأحلام فيسميها البصيرة " Insight " وهى عنده أعلى تجربة يحصل عليها الإنسان عن الله .

ويستعير « جاكوب نيدلمان » Jacob Needleman [٢] أستاذ الفلسفة بجامعة سان فرانسيسكو مفهوم الخيال من الجيتا " Gita " بإعتباره إحساس بتصور الأشياء أو هو حاسة كونية Cosmic أو هو إدراك للهوية الالهية .

ويمكن للخيال أن يستعيد صور المحسوسات والصور اللمسية والصور البصرية والسمعية ، كما هو الحال عند جالتون " Galton " .

فإذا لاحظنا أن القوة المتخيلة قد تتعلق بالحواس فإنها أيضاً ليست مجرد قوة سلبية فإلى جانب أنها تحفظ الصور فهى تبتكرها من هنا قد ينظر إلى الحس المشترك والخيال على أنهما قوة واحدة كما لاحظنا عند « ابن سينا » [٣] .

ومن عمل الخيال أنه يجرد الصورة من المادة تجريداً تاماً مع أن الصورة قد تظل محتفظة بما خالطها من مادة حتى بعد غياب المادة ، ثم أن الخيال قد يضيف إلى الصور التى كونها عن المادة أشياء جديدة ويؤلف بينها بحيث قد ينتهى إلى صورة أخرى مخالفة أو كاذبة [٤] .

---

(1) James w., The Verietie of Religious Experience, Seventh Impression London : 1975, P. 383 .
(2) Jacob Needleman, Asense of The Cosmos, New York 1988, P. 21
(٣) الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .
(٤) راجع الإشارات ، جـ ٢ ، ٣٧ ، والنج ٢٤٨ .

وللخيال دور خطير فى الصحية النفسية للإنسان فإذا أصيب بالمرض أو ساء خيال الشخص فإنه قد يتعرض للمرض النفسى .

ثم أننا نلاحظ أن الخيال عند الصوفية المسلمين يحوى إلى جانب تأثيره بالمحسوسات ، وإلى جانب إشتراك الحواس فى تكوين الصور المتخلية ، جانباً مجرداً يتعلق بحاسة لا تعتد كثيراً بما يأتيها عن طريق الحواس وإنما هى حاسة قلبية معنوية لها فترات خاصة تصل بينها وبين العالم الالهى بحيث يبدو القلب مركزاً لجميع الأنشطة الروحية كنشاط البصيرة والهمة (١) وسوف نعرض لهذه المعانى فى الصفحات التالية وستكون دراستنا هنا على نماذج من متفلسفة الصوفية من أمثال ابن عربى والقونوى والجبلى بصفة أساسية مع مقارنة إتجاهاتهم بما جاء عند ابن سينا وابن رشد كلما كان ذلك ممكنا .

أولاً :الخيال عند ابن عربى والقونوى :.

عندما يتحدث « ابن عربى » عن الخيال فإنه يقدم له العديد من المعانى ، كما ينظر إليه من زوايا مختلفة حتى ليبدو المعنى الذى يقصده غامضاً ومحيراً .

فهو ينظر إلى الخيال من خلال دائرة العلم الالهى مرة ومرة أخرى ينظر إليه كمرحلة متوسطة بين مرحلتين وحلقة واصلة بين حلقتين وصورة مرتبطة بعالمين فهو مرحلة متوسطة بين العالم الروحى والعالم المشاهد (٢) .

فإذا إرتبط الخيال بالعالم الروحى كان « رؤيا » كما جاء فى حديثه عن رؤيا سيدنا يوسف « فى نص حكمة نورية فى كلمة يوسفية » (٣) .

---

(١) الهمة عند ابن عربى هى إحدى القوى القلبية التى تخلق تغيرات وأحداث فى العالم الخارجى ، وهى عند « عبد الكريم الجبلى » لا تعلق لها إلا بالجانب الالهى ، راجع A.Affifi The Mystical Philosophy of M.Ibnu Al Arabi, Cambridge, 1939, P. 133 .
وعبد الكريم الجيلى ، الإنسان الكامل ، القاهرة ١٩٧٠ م ، جـ ٢ ص ٣٦ .

(2) A.Affifi, The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 129 .

(٣) أبو العلا عفيفى (الدكتور) فصوص الحكم جـ ٢ ، ص ١٠٦ ، ١٥٩ .

وأما إذا إرتبط الخيال بالعالم المشاهد كان يمثل مرحلة وسطاً بين الحياة الحقيقية والحياة الظاهرية ، ذلك أنها لا تمثل أشياء مجردة تجريداً خالصاً ، كما أنها لا تمثل أفكاراً خالصة .

وطبقاً لهذا التصور ينقسم الخيال عند الشيخ الأكبر إلى أربعة أقسام : -

١. **الخيال المطلق** » وهو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة ويقبل التشكل فى صور الكائنات كلها على إختلافها وليس ذلك إلا « العماء » قبل أن تلحق بها صور الكائنات .

٢. **الخيال المحقق** » وهو الخيال المطلق الذى قدمنا إلا أنه يمثل « العماء » بعد تمايزه أو إستنارته أى بعد أن تلحق به صور الكائنات .

٣. **الخيال المنفصل** » وهو عالم له حضرة ذاتية يظهر فى الحس ، ويدرك منفصلاً عن شخص المتخيل الناظر وهو نوع من خداع البصر يتعلق بالحالة النفسية للشخص المتخيل .

٤. **الخيال المتصل** » وهو القوة المتصورة المتخيلة فى الإنسان بما لها من طاقة على خلق الصور التى تبقى ببقاء التخيل ، وهو نوع من الخيال الذى يكون صوراً عقلية ميتافيزيقية أو صور عادية (١) .

ومثل هذا التقسيم يطلعنا على أن « ابن عربى » ومن بعده تلميذه الحبيب إلى نفسه صدر الدين القونوى كانا على علم بقوى الخيال كى تكون قادرة على هذا النوع من الإتصال المقدس فإن لديها من القوى ما يجعلها قادرة على خلق صور لها إتصال بالعالم الحسى ، فالخيال هنا قد يكون من علم الهى وقد يكون عن حديث نفسى .

فأما الخيال عن علم الهى فهو إتصال وهو رؤيا صادقة .

وأما الخيال عن حديث النفس فهو إما أحلام نوم أو أحلام يقظة .

---

(1) The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, 129 , 130 , 131
كذلك يراجع المعجم الصوفى ، مادة خيال ، ص ٤٤٩ .

ويتعلق صدق الخيال بمدى إتصاله بعالم الغيب سواء كان هذا الإتصال بالخيال المطلق » [1] الذى هو « العماء » أو بالخيال المحقق الذى هو « العماء » بعد قبوله صور الكائنات .

ثم أن هذا بدوره يتبع نوعية القلوب التى تتلقى الرؤيا ، كما يتبع النفس التى تحدث الحلم فإن صفاء القلب وسلامة العقل وخلوه من وساوس النفس لدليل على صدق الرؤيا .

والرؤيا الصادقة لا تعبير لها لأنها مجرد إنعكاس حقيقى لصورة مطابقة للعين الثابتة الخاصة بموضوع الرؤيا فى حضرة الثبوت وأما ما يتعلق بالخيالات المتوهمة من حديث النفس أو خداع البصر فإنها تمثل عالماً متوهماً لا تعبير له ولا حقيقة .

من هنا نجد القونوى يشترط شروطاً خاصة كى تصدق الرؤيا وكى تأتى خالية من الخداع والوهم بقول فإن خلت الرؤيا عن حديث النفس وكانت هيئة الدماغ صحيحة والمزاج مستقيم كانت رؤيا من الله وكانت فى الغالب لا تعبير لها ، يعنى لا تأويل لها لأنها إنعكاس ظاهر بصورة الأصل ، وهذه رؤيا الأنبياء [2] .

ولا يقف « ابن عربى » عند نوع واحد من الخيال المتصل فما يراه النائم وما لا يكون عن قصد أو إرادة هو نوع من الخيال المتصل وأما النوع الثانى فهو خيال عن قصد أو تخيل ، وهو ما تبدعه القوة المتصورة وما تقوم بإنشائه من صور لم يدركها الحس من حيث مجموعها لكن جميع آحاد المجموع لابد أن يكون محسوساً [3] .

والواقع أن الخيال المتصل لا يحدث مناما فقط إنما نراه يحدث فيما يتخيله

---

(١) راجع المعجم الصوفى ، مادة خيال ، ٤٤٩ .
(٢) صدر الدين القونوى ، الفكوك ، مخطوطة رقم ٣٤٣ متصوف ، دار الكتب المصرية الورقة ٦١
(٣) الفتوحات المكية جـ ٢ ، ص ٣١١ أنظر أيضاً .

الإنسان يقظة أو ما يرد على قلبه من الخواطر الالهية فالقلب مركز جميع الأنشطة بل هو مركز « الهمة » (١) .

تلك الملكة القلبية الخالقة ، التى تخلق وتبتكر وتتصور وتستحضر من الصور ما شاءت .

وعن طريق هذه الملكة راح « ابن عربى » يستحضر روح شيخه « يوسف الكومى » (٢) كما راح يحدثنا عن قدرته على لقاء روح أى شيخ من المشايخ بل كل نبى من الأنبياء يريد لقاءه .

كذلك وجدنا « صدر الدين القونوى » (٣) يحدثنا عن إمكانية إستحضار روح شيخه (ابن عربى) والحديث معه والإستفسار منه عن مسائل إستغفلت عليه ويحاوره وهو على هذه الحال كما كان يحاوره وهو على قيد الحياة ، فيما يطلق عليه مصطلح « المشاهد المثالية » وهو ما يعطينا فكرة عن أن « ابن عربى » وتلامذته كانت لديهم القدرة على ما يعرف اليوم « باستحضار الأرواح » أو هو نوع من القدرة على تحويل الخيالات إلى الشكل المادى وهو ما يذكره المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى على أنه نوع من التجسد أو التحول إلى الشكل المادى Materialising (٤) أو Modern Modern Spiritualism بمعنى أو « الهمة » يمكنها أن تحول الخيال إلى مادة كما

---

(1) The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 134 .

(2) The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 133 , 134 .

. صدر الدين القونوى ، النفحات الالهية ، مخطوطة رقم ٢٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية ورقة ٥٨ .

(٣) . صدر الدين القونوى ، النفحات الالهية ، مخطوطة رقم ٢٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية ورقة ٥٨ .

(4) The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 134 .

. ويحدثنا ابن عربى أيضاً عن لقائه (بالخضر عليه السلام) مرات عديدة . كما يذكر أنه كشف له فى منامه عن نور العرش . وأنه إصطحب محمد بن الحصار وهو على صورة طائر جميل المنظر إلى بلاد المشرق راجع ابن عربى ، تنزل الأملاك فى عالم الأرواح ، تحقيق أحمد زكى ، وطه عبد الباقى القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٨ .

تستدعى الروح من عالمها كى تنزلها إلى العالم الأرضى المشاهد حيث يمكن إستنطاقها والتحاور معها .

إلا أننا يجب أن نضيف أن « ابن عربى » و « صدر الدين » « القونوى » ثم « عبد الكريم الجيلى » لم يجعلوا من قوة الخلق والإبتكار التى تمارسها الهمة خلقاً دائماً كما يرفعوه إلى مستوى الخلق الالهى بل هو خلق خيالى ينشأ فى الخيال ويظل قائما طالما كان محفوظاً فى الذاكرة ، ويزول إذا نسيه الإنسان فوراً بينما الخلق الربانى خلق حقيقى دائم لا يزول إلا بإرادة الخالق جل شأنه وكأن « ابن عربى » وتلامذته من القائلين بأن العالم موجود لأنه مدرك للعقل الالهى أو كما يقول « باركلى » على لسان فيلونوس Philonous (١) أن كل الأشياء مدركة بواسطة العقل الالهى .

والخلق فى هذه النظرية عندما ينسب لله فإنه يكون خلقا من عدم لا معدوم بمعنى أنه خلق من لا عدم ولا وجود وإنما هو خلق من « خيال علمى » (٢) .

وعندما يتعلق الأمر بالخلق البشرى فإنه لا يمكن أن يكون من عدم وانما هو خلق من وجود سابق حتى ولو كان ذلك فيما يتعلق بالأحلام وأحلام اليقظة وإستحضار أرواح الأنبياء والمشايخ .

والخيال بهذا المعنى أشبه بما يطلق عليه « أريك فروم » (٣) التذكر فى أسلوب الكينونة الذى يعنى أن نعيد إلى الحياة الذى الشئ رأيناه أو سمعناه من قبل ، بمعنى إعادة خلق الموضوع وإعادة الحياة إليه .

ومن هذا القبيل ما يتحدث عنه « ابن عربى » (٤) فيما يتعلق بأحياء الطير

---

(1) See Berkeley The Philodophy of Immaterialism London 1974 see the theory of Preception P. 302 .

(2) The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi, P. 136 .

(٣) أريك فرووم ، الإنسان بين المظهر والجوهر ، ترجمة سعد زهران ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت العدد ١٤٠ ، أغسطس ١٩٨٩ ، راجع ص ٥٢ ، ٥٣ .

(4) The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, P. 136

التى وجدت أولا مادة ثم لبستها الروح بإذن الله عندما نفخ السيد المسيح فهو خلق من موجود لا معدوم وبإذن الله .

فإذا ما تابعنا الشروط التى يضعها « ابن عربى » و « القونوى » من بعده كى يكون الخيال سليماً فأننا نذكر أن الرؤيا مثلاً تكون صادقة بقدر نوعية القلوب التى تتلقاها ، والعقول التى تدركها .

وأما الرؤيا عندما تكون منحرفة فإن مصدرها وساوس الشيطان ونتيجة للإنحرافات المزاجية وإضطراب العقل والنفس وهى على هذا النحو تكون مشاهدات من حديث النفس وتتوقف على ما يغلب على نفس الرائى كما قدمنا .

ويقول القونوى فى الفكوك « الرؤيا ثلاث رؤيا من الله وهى التى ظهور حكمها موقوف على تهيئة وإستعداد معتدلين ، وصفاء محل وطهارة نفس حتى يتأتى لصاحبها تلقى ما يصل إليه من التعريفات الالهية والإستجلابات الروحانية المعنوية بواسطة الصور المعنوية ، ورؤيا سحر من الشيطان وهى التى قلنا أنها نتيجة للإنحرافات المزاجية والكدورات النفسانية وفساد الهيئة الدماغية ورؤيا مما حدث المرء نفسه به وهذه من آثار الصفات الغالبة الحكم على نفس الرائى حال رؤيته »(١) وهكذا تعالج مدرسة « ابن عربى » « الرؤيا » و « الحلم » معالجة نفسية على قدر كبير من المعاصرة فهم يتحدثون عن إمكانية أن يكون الحلم نتيجة لحديث النفس أو إعتبار أنها طبع فيغلب على الإنسان إرادته إرادة لا شعورية فقد تعمد النفس لتعطيل قواها طلباً للراحة من خلف حجاب الطبع وتكون الأشياء المتصورة هى ما يصاحبه من عالم حسه ويقظته ، وأثار الأوصاف والأحوال الغالبة عليه (٢) .

وهكذا يتحدث « ابن عربى » وأتباعه عن أنواع عديدة من النشاطات التى يقوم بها الخيال ، وهو ينظرون إليه أنه يستعين بالصور الحسية من سمعية وبصرية

---

(١) الفكوك ، ورقة ٦١ .

(٢) الفكوك ، ورقة ٦٧ .

وشمية ، كذلك يتحدثون عن خيال يتكون من حديث النفس وعن أحلام تحدث بفعل الشيطان وأخرى تحدث فى اليقظة أما إرادية ، والإرادية منها ما يعتمد على إستدعاء أرواح الأنبياء والمشايخ السابقين ، ومنها ما يحدث نتيجة لما يغلب على النفس .

ثم أنهم يتحدثون عن نوع من الخيال قد لا يقع فى نطاق الدراسات النفسية ويجب أن يظل فى مجال الدراسات « النفس دينية » ذلك أن هذا النوع من الخيال رؤى صادقة تقع على القلب النقى الطاهر وتستمد صدقها من إتصالها بالعلم الالهى وهم يذكرون أمثلة على هذه الرؤى من أمثال رؤى الأنبياء عليهم السلام ، من يعقوب وإبراهيم ويوسف .

كذلك فهناك رؤيا روحية تعتمد على ما يفهمونه من الآية الكريمة « **الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى**» [١] .

فالأرواح حال النوم تسرح فى الملكوت بعد فكاكها من الجسد وتعود محملة بمشاهدات وإطلاعات من عالم البرزخ ، فإن قدر لأصحابها الحياة بعد النوم تذكروا مشاهداتهم الصادقة . فما تراه الروح حال إنطلاقها فى عالم الملكوت هو رؤى صادقة وما تراه حال تلبسها بالجسد فهى الأحلام الكاذبة [٢] .

ويؤكد « ابن القيم » [٣] على هذه الحقائق ، كما يؤكد على أن الرؤيا ثلاثة أنواع رؤيا من الله من الشيطان ورؤيا من حديث النفس كما قدمنا . والرؤيا الصحيحة عنده أقسام منها الهام يلقيه الله سبحانه فى قلب العبد وهو كلام يكلم به الرب فى المنام ومنها مثل [illegible] ضربه [illegible] الرؤيا الموكل بها ، ومنها التقاء روح النائم بأرواح الموتى من أهله و[illegible]

---

(١) سورة الزمر ، الآية ٤٢ .

(٢) راجع ابن الألوسى البغدادى روح المعانى فى تفسير القرآن ، بولاق ١٣٠١ هـ ، جـ ٢ ، ص ٤٠٩ .

(٣) ابن القيم ، الروح ، مكتبة المتبنى ، القاهرة ، ص ٢٩ .

بل هناك من الرؤيا ما يصل إلى آفاق بعيدة فيعبر السماوات وتعرج روحه إلى الله سبحانه ويسمح لها بخطابه جل شأنه ثم أن من الأرواح ما يدخل الجنة ويشاهد ما فيها ويعلق ابن القيم على ذلك بقوله « فالتقاء أرواح الأحياء والموتى نوع من أنواع الرؤيا الصحيحة » (١) .

ويختلف المفسرون فى أسباب صحة الرؤيا ، فمنهم من يرجع ذلك إلى أن العلوم كلها مطبوعة فى النفس كامنة فيها إلا أن إشتغالها بعالم الحس يحجب عنها مطالعتها فإذا تجردت بالنوم كان هذا الخروج عن الحس مما يطلعها على هذه العلوم ، ولما كان الموت هو الوسيلة المثلى لتجرد الروح بخروجها عن الجسد كان الموت أفضل وسائل تحصيل الروح لمشاهدة فيها الكثير من الحق وفيها أيضاً الباطل الحاصل للنفس المتعلقة بالشهوات .

يقول ابن القيم « فإن تجرد النفس يطلعها على العلوم ومعارف لا تحصل بدون التجرد ، لكن لو تجردت كل التجرد لم تطلع على علم الله الذى بعث به رسوله ، وعلى تفاصيل المعاد ، وأشراط الساعة وتفاصيل الأمر والنهى ، والأسماء والصفات والأفعال وغير ذلك مما لا يعلم إلا بالوحى ولكن تجرد النفس عون لها على معرفة ذلك وتلقيه من معدنه أسهل وأقرب مما يحصل للنفس المنغمسة فى الشواغل البدنية » (٢)

ثانياً : الخيال عند عبد الكريم الجيلى :

يعد الجيلى إمتداداً طبيعياً لابن عربى ، وصدر الدين القونوى ، فيعتقد الجيلى أن الخيال أصل العالم وحقيقته وهو يستخدم هذا المصطلح إشارة إلى العلم الالهى وكذلك إشارة إلى الصفات والأسماء التى بها كمال ظهور الحق سبحانه عندما يتجلى على القلوب .

وهو ذا يجعل من الخيال أصل جميع العوالم يجعل منه محلاً لازماً لظهور

---

(١) الروح لابن القيم ، ص ٢٩ .
(٢) الروح ص ٣٠ .

الكمال الذى لا يكون إلا فى محل هو الأصل ويقول أن ذلك المحل هو الخيال ثم أنه يعود به لابن آدم يقول فى ذلك شعراً [1].

أن الخيال حياه روح العالم	هو أصل تيك و أصلة ابن الآدام
ليس الوجود سوى خيال عند من	يدرى الخيال بقدرة المتعاظم
فالحس قبل بدوة لمخيل	لك و هو أن يمضى كحلم النائم
فكمذاك حال ظهورة فى حسنا	باق علي أصلة له بتلازم
لا تفتر بالحس فهر مخيل	وكذلك المعني وكل العالم
وذلك الملكوت و الجبروت	والاهوت و الناسوت عند العالم
لا تحقرن قدر الخيال فانه	عين الحقيقة للوجود الحاكم

و يتوسع " الجيلى" في معنى الخيال فيراه فى المحسوسات وفى الأحلام والمظنونات وهو يستمد هذا المعنى هذه المقوله ينسبها إلى رسول الله صلى الله عيله وسلم " الناس نيام فاذا ماتوا إنتبهوا وهو حديث لم نجد له أصلاً فى كتب الأحاديث الصحيحة [2].

ورغم عدم دقة السند لمثل هذه المقوله أن : أبن عربى" وتلامذتة قد سبقوا الجيلى فى الاستناد إليها كى يضيفوا إلى معنى الخيال معان تكتمل بها النظرية فهم يجعلون من المحسوس مناماً والمنام خيالاً، وفية تظهر عليهم حقائقهم التى كانوا عليها فى دار الدنيا.

ويقرر الجيلى أن كل أمه من الأمم مقيدة بخيال فى أى عالم كانت من العوالم سواء كان عالمها الجنة ، أو البرزخ أو النار أو الدنيا.

فأهل الدنيا مثلاً مقيدون بخيال معاشهم أو معادهم وهى في غفلة عن

(١) الأنسان الكامل، جـ٢ . ص ٤١.

(٢) ينسب البعض هذا القول إلى على بن أبى طالب، وعزاه الشعرانى فى الطبقات الكبرى إلى سهل بن عبد الله التسترى، وعند الحافظ العراقى، " فى المغنى " وإبن الربيع فى التمييز" أنه ليس من كلام الرسول ﷺ" راجع طبقات الشافعية (٤/ ١٧٠ ، ١٧١) كذلك راجع المقتصد الحديث (١٢٤٠) والتميز الحديث (١٥٢٨) ،طة الصفية للسلمى ، ص ٢٠٧.

الحضورمع الله ، بل هونوم عن الانتباه إلى الحق جل شأنه فكان النوم هنا ليس هو ذلك النوم الفيزيقى المعروف وإنما هو الغفلة عن الله رالاغراق فيما يصوره الخيال البشرى لصاحبة من أمور ذنياه.

وأهل البرزخ غافلون أيضاً فى بعض أحوالهم الاأنهم أقل غفلة من أهل الدنيا ذلك أن شغلهم الشاغل هو خيالهم المقيد لأحوالهم فهم مشغولون بما كان منهم وما هم فيه من عذاب أو نعيم ، وهو معنى اخر من معانى النوم التى تتوافق مع معنى السهو والتلهى بالأحوال الخاصة.

فاذا كانت أحوال الناس يوم القيامه التلهى بما فيه من حساب فهم فى غفلة عن الحضور مع الله، وهو نوم لا انتباه ويضيف عبد الكريم الجيلى [(١)].

فاذا عرفت أن أهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها أنها خيال لأن النوم عالم الخيال .

ألا أن الـــوجـــود بـــلا مـــحـــال	خـيـــال فـــى خـيـــال فـــى خـيـــال
ولا يـــــقـــــظـــــان الا أهـــــل	مـــع الـــرحـــمـــن فـــى كـــل حـــال

فالناس جميعا نيام وأهل غفلة الا من كان حاضرا مع الله ذاكرا له.

ونحن هنا نلاحظ عدم إنحصار التخيل فى المجال الحسى بل أصبح يتصرف فى المعانى المجردة، والمسائل الروحية والنفسية بحيث يمكن القول أنه لم تعد هناك تفرقة بين المعنى والصورة أو بين العقل باعتبارة متخيلاً وما يتخيله . وأصبح أهل كل عالم من العوالم يتصرف طبقا لم يتخيلة. فالبعض بقيدة عالمة الحسى وخياله الدنيوى والبعض مشغول بخياله فما كان فية من قبل انتقاله إلى أحواله يوم القيامه وأهل القيامه مقيدون بخيالهم الحسى وما هم علية من انتظار للعذاب الشديد أو النعيم المقيم وهكذا يعبر الجيلى منطقة العالم الطبيعى بما فية خيال يعتمد على الصور

---

(١) الانسان الكامل، جـ٢ ، ص ٤٢.

السمعية والبصرية والحسية والشمية، إلى عالم تتوقف فية هذه الحواس عن العمل لتفسح مجالا لظهور نوع من الخيال المستعيد لصور وعوالم سابقة ولاحقة، ونحن نلاحظ هنا كيف يتحول المعنى الدينى للخيال إلى معنى نفسى ظهر فيما بعد فى دراسات " جالتون" وجيمز" [1] وغيرهم من علماء النفس.

" والجيلى" يرى القوة المخيلة فى الإنسان قادرة على الابتكار والخلق بحيث يستطيع الانسان أن يفترض ما شاء من العوالم التى تبدو وكأنها أمور حقيقية لا فرضية فنراه يخلق الزمان والأحداث فى خياله فتبدو وكأنها حدثت فى الواقع، يقول " ألا تراك اذا فرضت مثلاً كما تفرض للمحال أن ثمة حيا لا علم له أو عالماً لا حياه له كأن ذلك الحى الذى لا علم له، والعالم الذى لا حياه له موجود فى عالم فرضك وخيالك ، مخلوقاً لربك [2] .،هنا يتلقى مفهوم الخيال بالعديد من المفاهيم الفلسفية والوجودية " كالعماء" والحقيقة المحمدية والعالم الفاصل بين علم الملك وعالم الملكوت وهو عالم " الجبروت" كما هو الحال عند " ابن العربى: " بل وكل العالم وكذلك عالم الجبروت واللاهوت والناسوت [3].

ويذهب " الجيلى" إلى أن الخيال قد يخترع الأسماء التى يطلقها على مسميات يظن أنه حقيقة وهى صورة من صور الخيال الذى يحضرة الوهم ، ويدبرة فى الفكر ويحفظة فى الذكر أو - الذاكرة - ويوجد فى العقل سواء كان المسمى موجوداً أو معدوماً حاضراً أو غائباً ومن المسميات ما تكون معدومه فى نفسها موجودة فى أسمها كعنقاء مغرب فى الأصطلاح فانها لا وجود لها إلا فى الاسم كما يذكر الجيلى [4].

وإذا كان الجيلى وقد ربط بين الخيال والحس فإنه بان وكأنه يتجه إتجاهاً أفلاطونياً كما فعل ابن عربى والقونوى فى تصورهما للعالم وإعتباره متوهماً ، بينما

(1) Galton : inquiries into human faculty, pp. 114. See Games Text Book of psychoglogy . London, 1913; p 303.

(٢) الانسان الكامل، جـ١، ص٣ ، ص٥٥.

(٣) الانسان الكامل ، جـ٢. ٤ / وأبن عربى الفتوحات المكية، جـ٢ ، ص ١٢٩.

(٤)الانسان الكامل، جـ١ ، ص ٢٥.

الحقيقة فى العالم المثالى الذى لا يفنى لأنه هو العلم الالهى الذى لا ظهور له إلا فيما تخصصه الإدارة بالظهور .

يحدثنا عن قوة يسميها « الوهم » يرى لها دوراً أساسياً فى تكوين الصور ويراها قادرة على التصرف فى مدركات العقل ونوعية الفكر والصور التى يكونها قهراً وهو نور يتحكم فى العالم العلوى والعالم السفلى وهو مرآة تتجلى عليها صورة الحق وهو أداة يرسم بها الخيال ما يراه من الأمور والأشياء يقول الجيلى شعراً (١) .

نور على الملكوت فوق الأطلس	بالوهم عبر عنه بين الأنفس
هو بنية الرحمن أعنى صورة	فيها تجلى بالجمال الأكيس
هو قهرة هو علمه هو حكمه	هو ذاته هو كل شئ أرأس

وهو يتحدث عن هذه القوة بإعتبارها قوة قادرة على أن تطوى المكان والزمان فتمر عليه أيام كثيرة وأماكن عديدة دون أن يشعر بها الوقت أيضاً فقد يمتد الآن للشخص الواحد حتى يكون له فيه أعمال كثيرة وأعمار ويتزوج وينجب فى أقل من ساعة ، على حد تعبير الجيلى (٢) .

وهكذا يصبح « الوهم » من أخطر قوى الإدراك الخيالى وأسرعها على الإطلاق بل هو أقوى هذه القوى جميعاً حيث يتعامل مع الأجسام فيجردها وهو يرتقى بالعالم السفلى إلى العالم العلوى فى أقصر وقت ممكن بحيث تبدو علاقة الزمان والمكان مطوية أو مبسوطة يقول الجيلى ليس فى العالم شئ أسرع إدراكة منه ولا أقوى هيمنة له التشرف فى جميع الموجودات ، به تعبد الله العالم ، وبنور نظر الله إلى آدم .. هو نور اليقين وأصل الإستيلاء والتمكين من سخر له هذا النور وحكم عليه تصرف به فى الوجود العلوى والسفلى (٣) .

---

(١) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ، ص ٣٠ ، ٣١ .
(٢) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ، ص ٣٣ .
(٣) الجيلى ، جـ ٢ ، ص ٣٣ .

وهكذا يتحدث الجيلى عن الخيال فى العديد من الصور والمستويات إلى أن يصبح الوعى بالحقيقة وعياً حسياً خيالياً أو خيالياً حسياً .

فالحس عندة يسجل أحداثاً تجرى من حولة ، وتدخل هذه الأحداث فى تركيب الخيال والأحلام كما إنه يمكن أن ينتقل من الحلم أو الخيال إلى الحقيقة التى تقع فى الخارج وهى حاله من حالات الشعور المتبادل أو الوعى البديل Alternate States of Consciousness" (٢) التى وصفها "ايفانز هيلارى" Evans Hilaryفى بحوثة عن تعاقب حالات الوعى. كما أنها حاله من حالات الوعى التى يتضافر فيها الخارج مع الداخل , Inner and Outer كى يصبح الوعى فائقاً متعالياً trans tran cendence كما يعبر عن ذلك كل من جون وايت ' John Wahit وايلفين أندرهل" E.Underhill (٣) وهى الحاله التى يعبر فيها الوعى مستويات من الحقيقة لا يمكن تصور أبعادها إلا عندما يصبح الظاهر والباطن أو الداخل والخارج فى الانسان المتصوف وحدة واحدة .

وتجدر الأشاره هنا إلي أن الغزالى كان قد سبق وقدم دراسة وافية عن قوة الادراك الباطنى وخواصها وكيفية عملها وأماكن تواجدها فى الإنسان فهو يذكر أن أول مراتب الأدراك " الحس" ثم " الخيال " فى المرتبة الثانية ثم : الوهم " فى لثالثة" والعقل " فى الرابعة فيقول مشيراً إلى هذه القوى " القوة الأولى انما هى الحس فأنه يجرد نوعا من التجريد إذا لا تحل فى الحاس تلك الصورة بل مثال منها ... والمرتبة الثانية إدراك الخيال وتجريد أتم قليلاً وأبلغ تحصيلا فأنه لا يحتاج إلى المشاخدة بل يدرك مع الغيبوبة تلك اللحواق والغواشى من الكم والكيف وغير ذلك ، المرتبة الثالثة

---

(١) الجيلى. جـ٢ ، ص ٣٣.

(2) Evans Hilary, A;yerenate States of Consciousness, Great Brain. 1989, p . 34

(3) John White, What is Enilghtement? London 1984, 44 - 75.

الوهم وتجريدة أتم وأكمل مما سبق المرتبة الرابعة إدراك العقل وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام بل إدراكة منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من الكم والكيف وجميع الأعراض الجسمية [١].

ثالثا - الخيال أصل العوالم:

ويتوسع "أبن عربى" وتلاميذته فى معنى الخيال كما لاحظنا بحيث يجعل منه الحضرة التى تظهر فيها الحقائق الوجودية فى صورة رمزية لذلك لم يتردد فى القول بأن حياتنا كلها من الأحلام [٢]. بل يصل إلى حد الأعتقاد بأن الكون كلة خيال فى خيال والعالم متوهم له وجود حقيقى [٣].ويتحدث أبن عربى فى مواضع كثيرة من فصوصة عن المعنى المقصود من الخيال الوحودى فينظر إلى العالم بإعتبارة صورة الحق فى المرآه، أو أنها ظل الله لقولة أعلم أن المقول علية " سوى الحق" أو مسمى العالم كالظل للشخص .. وهو ظل الله [٤].

ويظهر الخيال باعتبارة أوسع الحضرات كما قدمنا ذلك أنه الحضرة التى تقبل كل شيئ حتى لو كان المحال الذى لا يتصور وجوده يقول " فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال" [٥].

وينظر ابن عربى إلى الخيال باعتباره قوة يتصرف بها الحق فى المعلومات ونراه يتحدث عن " الخيال الإلهى" على أنه الوسيلة التى بها تنتقل المعقولات إلى المحسوسات عن طريق التجلى الإلهى فى هذا الوسيط المسمى خيالاً لذلك ينتقل الخلق فى هذه النظرية من خلق من عدم ؛ إلى خلق من خيال عند ابن عربى أو ارتسام علمى (٦) عند صدر الدين القونوى"،ثم الجيلى" : فالعالم عندهم فى صورة مثل

---

(١) أبو حامد الغزالى ، معارج القدس ، مكتبة الجندى القاهرة، ص ٦٦، ٦٧.
(٢) نصوص الحكم، جـ٢ ، ص ١٠٥.
(٣) نصوص الحكم ، جـ٢ ص ١١.
(٤) نصوص الحكم، جـ٢ ، ص١٠٨
(٥) الفتوحات الملكية جـ ٢ ص ٣١٢.
(٦) الفكوك ، ص ٦١.

منصوبة ، أو ارتسام علمى أزلى، فالحضرة الوجودية أنما هى حضرة الخيال ثم تقسم ما تراه محسوس ومتخيل ، والكل متخيل [1].

وهكذا يكون العالم بما فيه أحلام، ولكنها أحلام يجب ردها إلى حقائقها وظلال يجب ردها إلى أصولها. يقول الدكتور أبو العلا عفيفى" فعالم الظاهر اذن كله خيال بهذا المعنى يجب تأويلة كما تؤل أحلام النائمين،أما العالم الباطن أو عالم الحقيقة فليس فى متناول الحس ويدركه الذوق أو الكشف الصوفى فى حال الفناء" [2].

ونحن نتصور أن لحظة الكشف وهى تلك اللحظة الاشراقة تنطوى فى ثناياها كل أزل وكل لا نهاية فليس هناك شيئ خارج تلك اللحظى اللازمانية أعنى تلك الرؤية الخاطفة التى لا نهاية فليس هناك شيئ على الوجود بأسرة ولذا لا يمكن أن يكون ثمة غير بالقياس اليها. وتبعا لذلك لا يمكن أن يكون هناك عالما قائما على المكان والزمات لذلك فان النظام الألهى هو الحقيقة الوحيدة فى حين أن النظام الطبيعى (الأنسان والكون) سيكون غير موجود، وهذا ما يدعونا إلى القول أن هؤلاء القوم قد أنكرو حقيقة الزمان والمكان والعالم إلا أن الصوفى عندما يهبط من اللحظة الأزلية إلى عالم الزمان والمكان فأنه يعود ولا يقوى على انكار كون هذه الأشياء موجوده، ولأنه يجد أن فى هذا تناقص فإنه يجعل من هذه الأشياء مجرد أشباح وظلال، كما يزداد إحساسة بذكريات الحقيقة الأزلية بدا له العالم أكثر اتصافا بذلك الطابع الوهى ولما كان الصوفى يحي فى كلا العالمين، عالم اللانهائية والعالم المتناهيى، أى بين النظامين الطبيعى والألهى [3] فأنه كثيراً ما يقع فى التناقض فعندما يكون فى العالم الألهى الأزلى لا يكون ثمة نظام طبيعى وعندما يكون فى العالم الطبيعى تكون الحقيقة أنه منفصل أحيانا عن العالم الألهى ، وهذا هو التفسير الدقيق لما يتصورة الصوفية من أن العالم وهم وخيال .

---

(١) الفتوحات الملكية، جـ٣، ص ٥٢٥، ٤٧٠.

(٢) نصوص الحكم، جـ ٢، ص ٢٢.

(٣) راجع ولترستيس،و الزمان والأزل ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم ، طبعة بيروت ١٩٦٧م، ص

النتائج:

من الملاحظ على هذه الأتجاهات الصوفية النفسية المتفلسفة أنها ترى أن حركة المخيلة تزداد أثناء النوم ، بل هى نظر إلى النوم على أنه لون من ألوان الموت واليقظة شكل من أشكال البعث لقرله جل شأنه « **هو الذى يتوفاكم باليل يعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فية ليقضى أجل مسمى ثم إلية مرجعكم ثم ينبءكم بما كنتم تعلمون»** (١).

وقوله جل شانه « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى» (٢).

ولأن النفس تكون متجردة من الجسد حين النوم ولأن أعلى درجة من درجات تجريدها هو الموت، فان حركة المخيلة فى وقت النوم تكون متجردة من سلطان الحواس وكذلك لاتكون خاضعة لسلطان القوة المفكرة وفى هذه الحالة يرى ابن سينا أن المخيلة تكون قادرة على التصور وتركيب الصور تفصيلها كما تريد وبأى مقدار وعدد تريد (٣).كما تكون لها القدرة على التصرف فى الصور التى صنعتها الحواس حال اليقظة، أو فيما ألقوه المفكرة من صور قبيل النوم، أو فى المعانى المودعه فى الذاكرة (٤).

ولا يتوقف الأمر فى حدوث الرؤى على ما ينجم ع آثار الحس ، أو عن المعانى المودعة فى الذاكرة والمثيرات التى تترك آثازها على الفكر حال اليقظة بل تكون الرؤى عن اتصال بالعقل الفعال. وهذا الاتصال يفتح قناه تصل بين الخيال البشرى والعلم الالهى تجعل صاحبها قريب من مرتبة الأنبياء (٥) .

---

(١) سورة الأنعام، الآيه. ٦٠ (٢) سورة الزمر، الآية ٤٢.
(٣) رسالة ابن سينا فى تفسير الرؤيا ، نشر محمد عبد الحميد خان، حيدر آباد الدكن، ص ٢٨٢.
(٤) راجع كتاب ابن رشد الحاس والمحسوس ملحق بكتاب الدكتور/ عبد الرحمن بدوى عن تحقيق له عن النفس عند أرسطو طاليس مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٤م ص ٢٣١، ٢٨٨، ٢٨٩
(٥) الحاس والمحسوس، ص ٢٢٨.

الا أن هذا الصفاء . وهذا النقاء الذى يمنح القوة المتخيلة القدرة على أن تفتح قنوات واصلة بين الحق والخلق لا تكون مقصورة على وقت النوم. فلقد أدركنا فيما سبق كيف أن "ابن عربى" و "القونوى" يستنزلون الأرواح ويستحضرون أصحابها ويتوهمون مخاطبتهم بل هم يقطعون بقيام هذا الحوار والخطاب كذلك لاحظنا كيف يتحدثون عن مشاهد مثالية وتجليات الهية يشاهدون فيها مشاهد مقدسة أثناء اليقظة ولقد لمس كل من " ابن سينا" والفارابى" مدى ما يمكن أن يكون لهذه القوة المتخيلة من آثار ومشاهدات لا تقل قداسة عما يشاهده النائم فى الرؤيا المنامية يقول ابن سينا وقد يتفق فى بعض الناس أن تخلق فية القوة المتخيلة شديدة غالبة حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ، ولا تعصيها المصورة، وتكون النفس أيضا قويه لا يبطل التفاتها الى العقل وما قبل العقل وما قبل العقل انصابها الى الحواس فهؤلاء يكون لهم فى اليقظة ما يكون لغيرهم فى المنام... وكثيراً ما يرون الشئ بحاله، وكثيراً ما يتخيل لهم مثاله للسبب الذى يتخيل للنائم.. وكثيراً ما يتمثل لهم شبح ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعه تحفظ وتتلى، وهذه هى النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة [١].

فاذا لاحظنا أن القونوى يقرر ضرورة سلامة تاعقل وخلو النفس عن وساوس الشيطان فان هذا يكون ضربا لبعض الخيال مما يصيبة من تفكك فى حالات المرض والاضطراب العقلى، ذلك أن أصحاب العقول المضطربة قد يشاهدون خيالات أو صوراً محسوسة لا نسبة لها إلى المحسوس لكنها تبدو أمامها حقيقة بسبب انحلال مخيلاتهم عن رباط القوة الناطقة وخروجها عن سلطانها لضعف هذه القوه فيهم [٢]. الذى يوهم صاحبة بأنه على علاقة حقيقة بما يشاهدة من خيالات وأوهام لا أصل لها ، بل قد تكون أوهام شيطانية كما يذكر وليم جمبز W. JAMES [٣].

(١) النفس ص ، الحاس والمحسوس ص ٢٢٨.
(٢) رساله فى تفسير الرؤيا ص ٢٨٥
(3) The Varieties of Religious Experience, P 372, 373.

ومن النتائج التى تترتب على هذا الاتجاه أيضا أن للناس جميعا حظ مشترك من الرؤى الا تكون لدى الصوفى والمتدين رؤى نقية خالصة تمثل صورة أصلها فى العلم الالهى كما الرؤيا قد تحدث نتيجه زتصالات قبلية غامضة تثير فى الانسان حاسة غريبة تنتقل الخيال الى مجرى آخر هو موضوع الرؤيا وكأنما هناك أحداث ومثيرات تسدعى صورا وخيلات من كل جنس بحسب الاستعدادات والعادة والخلق، وهذه الخواطر تكون لأسباب تعن للنفس... ويكون أكثر ما تفعلة أن تشغل التخيل بجنس غير مناسب لما كان فيه (١) .

وينظر بعض الباحثين الى هذا النوع من الخيال على أنه فى جانب منه أقرب ما يكون الى الخيال الثانوى الذى لاحظة "كوليردج" (٢) فى القوة العليا على تمثيل الأشياء فهو يتخذ ماده عملة مما يصدر عن القوة الحيوية، والعامل الأول فى كل إدراك إنسان ثم يحولها إلى تعليم بمثابة تجسيم للافكار التجريدية والخواطر النفسية كل التى هى أصلها مدركات عقلية محضة.

والغريب أن؛ ابن عربى" يوضح الى مدى كان قوى الخيال فيقول" لقد بلغ بى قوه الخيال أن كان حبى يجسد لى محبوبى من خارج عينى، كما كان يجسد جبريل لرسول الله ﷺ فلا أقدر أنظر اليه ويخاطبنى وأصغى اليه وأفهم عنة (٣).

ومما يحير الباحث أن ابن عربى استطاع أن يجعل من الخيال حقيقة ومن الوهم أحداث تقع فى المكان والزمان بل نراه يخاطب محبوبه ويمتنع عن الطعام الا أن يتناول معه طعامة. وكان يسمع الحبيب الذى استدعاه خيالاً يقول له تأكل وتتركنى بل يقول - " وكان لا يبرح نصب عينى فى قيامى وقعودى وحركتى وسكونى (٤).

---

(١) النفس. ص ١٥٥

(٢) عبد الفتاح السيد الدماصى (الدكتور) الحب الالهى فى شعر محيى الدين بن عربى القاهرة ١٩٨٣، ص ١١٢.

(٣) الفتوحات الملكية ، جـ٢ ص ٤٢٩.

(٤) ينقله الدكتور عبد الفتاح الدماصى عن كتاب التراجم من رسائل ابن عربى، راجع الحب الالهى عند ابن عربى، ص ١١٣.

وعلى هذا النحو تبدو دراسات المسلمين عن قوى الادراك الباطن والخيال أسبق من الدراسات المعاصرة بل هى فى العديد من جوانبها أعمق منها ، فإلى جانب دراستها التى تنظر الى هذه القوى باعتبارها قوى نفسية فإنهم أيضا يجعلون منها حالات من الوعى المتبادل، وينظرون الى الخيال على أنه حاسة كونية كما يقول " نيدل مان . "Asense of the cosmos[1] .

وفى رأينا هذه الدراسات لا تقل أهميه عما قدمه ربوت Ribot ، ودوجاس Dugas ودلاكروا Delacroix فى مجال قوى لادراك والخيال [2] .

---

(1) Jacob Needleman, A. Sense of the Cosmos, PP, I to 10.

(٢) الادراك الحسى ابن سينا ص ٢١٦.



الفصل السابع

المشيئة الالهية

ومفهوم الحرية والحتمية



المشيئة الالهية ومفهوم الحرية والحتمية
فى التصوف الإسلامى

١ - تمهيد

مشكلة الحرية من المشكلات المتعاظمة فى الفكر الاسلامى، وهى الى جانب ذلك مشكلة متعددة الجوانب مثيرة للبحث على مر العصور ولذلك تبدو متجددة دائما.

والباحث هنا يحاول أن ينظر اليها من زاوية جديدة على البحث لم تنل حظها من الدراسة الوافية. ومع ذلك فهو يضع فى اعتباره أن بحوثا قصيرة من هذا النوع لا يمكن أن تحيط بكافة جوانب المشكلة وحسبنا أن تكون الزاوية التى نقدم من خلالها البحث جديرة بالنظر.

واذا كانت مشكلة الحرية قد شغلت المتكلمين المسلمين فاستدعت عند بحثها القول بالجبرية وبالضرورة وبالقضاء والقدر، بل كان البحث فى هذا المجال مثار إختلاف وتناقض الفرق الاسلامية، وكان النظر اليها أساسا ينصب على الفعل فى جانبه البشرى من حيث هو طاعة أو معصية بما يترتب على ذلك من ثواب وعقاب. كنتيجة ضرورية للاتجاهات الفكرية التى تراوح القول فيما أخذت به بين القول بالجبرية المطلقة كما هو الحال عند "جهم بن صفوان" الذى ذهب الى أبعد مدى فى القول بالجبرية الصارمة والقول بالحرية الفاعلة أو بحرية الإرادة والفعل. والمعتزلة هم الذين اعتقدوا بأن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ويدرك الفرق بين حركاته الإرادية وأحواله التى لا اقتدار له عليها.

ثم موقف "الأشاعرة"[1] الذى يتمثل فى القول بالكسب. وارجاع الحوادث كلها الى قدرة الله تعالى، والقول بأن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه

---

(١) محمد عاطف العراقى (الدكتور)، مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى، بحث فى كتاب دراسات فلسفية، اشراف الدكتور عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م، ص١٩٣، ١٩٤، كذلك يراجع الارشاد للجوينى، ص٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٢

ومنشؤه.. وأن كل واحد من الفعلين الاضطراري والاختياري واقع بقدرة الله تعالى وكأن الأشاعرة يعودون الى القول بالجبرية التى قال بها "جهم بن صفوان" وكأن المعتزلة يقولون بالضرورة التى تنبع من استحالة أن يكون الإنسان مجبرا على الفعل ثم يثاب عليه أو يعاقب .

كانت كل هذه المواقف حاضرة فى مجال رؤية الباحث وهو يتناول هذا الموضوع لذلك راح ينقب عن زاوية جديدة عند متفلسفة الصوفية المسلمين فجاء اتجاه البحث من أعلى وابتداء من المشيئة الإلهية وكذلك الإرادة المتعلقة بها، وبالتالى سنكون بازاء نظرية فى المشيئة والإرادة عندما نتحدث عن علاقة الله بالكون ويخلق أفعال الإنسان، كما سنكون بإزاء نظرية فى الحتمية عندما نكون بصدد بحث القوانين الكونية، وسوف نلاحظ أن البحث فى العلاقات السببية بين الظواهر المضطردة لا يخرج الانسان بأفعاله عن هذه العلاقة فالانسان باعتباره حلقة من حلقات الكون وظاهرة من ظواهره يخضع فى كل ما يصدر عنه الى التدبير الالهى، ويبقى الإختيار المتاح له إختيارا فى مجال التكليف لا فى مجال التكوين، وفى مجال ما يظهر بالإرادة الالهية لا فى مجال ما سبقت به المشيئة.

لذلك نجد أنفسنا بازاء مصطلحات يستخدمها متفلسفة الصوفية للتعبير عما يشعرون به من حرية محتومة أو إختيار مختار، أو تدبير مدبر. وهذه المصطلحات هى من أمثال المشيئة الالهية أو الغيب المطلق أو باطن الغيب أو التكوين وهى المصطلحات التى تدل على ما سبق به العلم الالهى أزلا.

وكذلك الإرادة أو التكليف أو ظاهر الغيب أو الوجود وهى المصطلحات التى تشير إلى ما ظهر فى الكون من الغيب مخصصا بحكم الإرادة أو بحكم الاستجابة لأمر الايجاد "كن" أو بحكم الطاعة الذى تخضع له الأكوان لقوله تعالى : "**انما قولنا لشيئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون**" [1].

---

(١) سورة النحل ، الآية ٤٠ .

وقوله جل شأنه فى مخاطبة السماوات والأرض "**ائتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا طائعين**" [1].

ومن اللافت حقا أن يشهد الانسان إضطراد الحوادث فى الكون ووقوعها دائما على نفس النحو إذا بقيت نفس الظروف المحيطة ثابتة، وهذا القانون يعمل بانتظام ودون أن يعدل مساره مطلقا. الا أن تقضى الإرادة الالهية بما شاء الله من تغيير سبق به العلم الالهى.

والقرآن الكريم يؤيد موقف اضطراد الحوادث، كما يرجعها الى القدرة الالهية، فالأمر الالهى هو المعنى بالايجاد والتوجيه والحركة والنمو والذبول، والميلاد والفناء، لقوله جل شأنه "انا كل شئ خلقناه بقدر" [2]، وقوله تعالى "**ما أصابكم من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها**". [3]

وسوف نتعرض لدراسة هذه الاتجاهات من خلال منظور المتصوفة الذين يضعون الحرية البشرية فى نطاق الحرية الالهية المطلقة. وينظرون الى القوانين الكونية فى نطاق العناية الالهية التى تفترض حتمية صارمة فى الطبيعة تمكن الانسان من اكتشاف قوانينها باستمرار وباضطراد وبانتظام. مما لا يترك مجالا لدعاة النزعة الطبيعية الذين يفترضون أن الطبيعة فاعلة وأن القوانين الكونية غير حتمية وأن الانسان مخترعها وليس مكتشفا لها.

٢ - بين المشيئة والارادة:

فى محاولة لفهم الوجود وعلاقة الله بالعالم يفرق الصوفية بين "المشيئة" و "الإرادة" من حيث المعنى الإصطلاحى على اعتبار أن العلم الالهى فى جانبه الغيبى يمثل المشيئة الالهية وفى جانبه العينى يمثل الإرادة.

---

(١) سورة فصلت، الآية ١١.
(٢) سورة القمر، الآية ٤٩.
(٣) سورة الحديد، الآية ٢٢.

ويسير على هذا الاتجاه الصوفى المتفلسف "محيى الدين بن عربى"[1] الذى يفرق بين المشيئة الإرادة فيفهم من المشيئة الوجود بأسره ما ظهر منه وما لم يظهر مما استأثر به الحق فى غيبة فى حين أن الإرادة هى النسبة الالهية التى خصصت شطرا من الغيب بالظهور. وهنا وعلى مستوى الإرادة يبرز الإختيار باعتباره ليس إختيارا بل "إرادة" خصصت قسما من الغيب بالظهور. فالمشيئة الالوهية فى شمولها للوجود لا إختيار فيها طبقا لهذا المفهوم، وأما الإختيار فيبرز على مستوى الظهور ليتحد بالإرادة لأن موصوعها واحد .[2]

ويؤكد "محيى الدين بن عربى " على أن الإرادة أو الحكم الإرادى هو الذى يختص بابراز المعلومات من غيبها فى المشيئة على ما هى عليه دونما إختيار، فهو سبحانه مريد غير مختار لذلك يقول الشيخ الأكبر "أقول بالحكم الارادى لكنى لا أقول بالإختيار" [3].

ولما كانت الحرية الالهية أمر لا يقبل الجدل عند كافة المسلمين، وهو كذلك عند علماء الكلام والمتصوفة فهو جل شأنه "يخلق ما يشاء ويختار" [4]فهو مختار فى الأشياء متصرف فيها بحكم إختيار المشيئة الصادرة لا عن ضرورة، أو كما يقول الجيلى "فاعلم أن الإرادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة صادرة من غير علة ولا سبب بل محض إختيار الهى لأنها - أعنى الإرادة - حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الألوهية" [5].

---

(١) راجع محيى الدين بن عربى، الفتوحات الملكية، تحقيق د. ابراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤م. السفر الأول، ص ١٩٨.

(٢) راجع المعجم الصوفى للدكتوره / سعادة الحكيم نشرة دندرة، بيروت، ١٩٨١م مادة الإختيار، ص٤٣٩ .

(٣) الفتوحات الملكية، السفر الأول، ص ١٩٨. والمشيئة الإرادة معنيان مترادفان لغويا. راجع الفيروزادى، القاموس المحيط، جـ١، ص١٩- يقول- شئته... مشيئة... إرادته".

(٤) سورة القصص، الآية ٦٨ .

(٥) عبد الكريم الجيلى، الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، طبعة مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٠م، جـ١، ص٨١ .

ويرى " الجيلي" أن " ابن عربي " خرج خروجا غير مألوف على هذا الرأى وراح ينفي إمكانية أن يكون الله مختارا ويقرر أنه مريد غير مختار [١] وكأنما أراد ابن عربي أن تكون الحبرية هي الأصل الذى ينطلق منه الفعل الالهى على اعتبار أن الإختيار نقص فى العلم الالهي، وكذلك تكون الجبرية الصارمة صفة الفعل الانسانى لأنها من وجهة نظره متفقة مع ثبوت كل شئ فى العلم الالهى الأزلى. ومع ذلك فان "ابن عربى" شأنه شأن غيره من الصوفية لم ينف الإختيار ليقع فى جبرية على ما أظن ولكن مفهوم الجبرية الظاهر فى أقوال "ابن عربى" راجع الى إعتقاده أن المشيئة الالهية واحدة، وأما تعلقها بالعالم فلا يوقعها فى جبرية تحكمها أعيان الممكنات، فالإرادة الالهية متعلقة بالعلم الالهى الذى يتبع المعلوم بدوره، والمعلوم ثابت فى العلم الالهى كما قدمنا، فاذا جاءت الإرادة الالهية بحكم على ممكن من الممكنات فانها تحكمه بما يوافق ما جاء فى العلم لا بما يخالفه، وهذه قاعدة منطقية فى تصور "ابن عربى" من القائلين بحرية الإرادة الالهية فان ذلك راجع الى أن النظر الى الإختيار من المنظور البشرى هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع، والله جل شأنه لا يتردد فيما يأمر به ويريده ذلك أنه علمه أزلا، وأمر به على نحو ما علمه وثبت فى علمه، اذن فالإختيار عند "ابن عربى" ليس إنتقاء بين ممكنات بل هو إرادة الله نفسها. [٢]

ولا شك أن نظرية"ابن عربى" ومدرسته فى "الإختيار" [٣]، "والمشيئة" ترتبط هنا بنظرية "الأعيان الثابتة" وما عرف عندهم بشيئة الثبوت أو الإرتسام. وهى كلها مصطلحات تشير الى أن صورة معلومية كل شئ فى علم الحق أزلا وأبدا على وتيرة واحدة ثابتة غير متبدلة ولا متغيرة كما لا يتجدد له سبحانه بها علم، ولا يحدث فيها حكم لنزاهته من قيام الحوادث به وتقديس جنابه عن تجدد علمه لشيئ لم يكن معلوما

(١) سعاد الحكيم، المعجم الصوفى مادة "مختار"، ص ٤٢٩ .

(٢) راجع فصوص الحكم، شرح الدكتور أبو العلا عفيفى، القاهرة، ١٩٢٢، جـ١، ص ١١٥، ١١٦.

(٣) ينسب الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى إلى :ابن عربى" القول بجبرية يخضع لها الكون والانسان وحتى فى الإعتقادات والطاعات والمعاصى. راجع ص١٥٨ من التعليق على فصوص الحكم .

له تماما قبل ذلك، بل إيجاده بقدرته التابعة لإرادته بعد علمه السابق الأزلى الظاهر حكم تخصيصه بالإرادة الموصوفة بالتخصيص .(١)

وابن عربى عندما ينسب الإختيار الى الجناب الإلهى إنما ينسبه له من حيث ما هو الممكن عليه لا من حيث ما هو الحق عليه، ذلك أن الإختيار يتعارض وأحدية المشيئة .(٢)

وهكذا يبقى "ابن عربى" المشيئة الالهية بعيدا عن دائرة الترجيح، لأن الترجيح يقتضى مُرجحٍ ومُرجَح، والله هو المرجح لذاته، فالمشيئة أحدية الإختيار ولهذا لا يعقل فيها الممكن أبدا". وهو يعبر عن ذلك شعرا بقوله :

والحق ليس له إلا مشيئة	وحيدة العين لا شرك بثنيها
الإختيار محال فرضه فإذا	أتى فحكمته الا مكان تدريها (٣)

وليس هذا المعنى ببعيد عما يقرره "الجيلى" نفسه، الذى لم يحسن فهم "ابن عربى" فى هذه النقطة فهو يقول :

ان الإرادة أول العطفات	كانت لنا وله من النفحات
لولا ارادته التعرف لم يكن	للكنز إبراز من الخفيات
فلذلك المعنى تقدم حكمها	عن سائر الأوصاف والنسبات (٤)

فهو هنا يشير الى أن الإرادة صفة تجلى علم الحق على حسب المقتضى الذاتى وهى تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم.

---

(١) صدر الدين القونوى، النفحات الالهية، مخطوطة يوسف أغا، تركيا رقم ٥٤٦٨/٦/١- ١٦ب .
ويراجع الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة، مقال الدكتور أبو العلا عفيفى المنشور فى الكتاب التذكارى عن محيى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته القاهرة ١٩٦٩م، ص ٢٠٩ .

(٢) راجع الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ٥٧ .

(٣) الفتوحات، السفر الثالث، ص ٣٥٦ .

(٤) الانسان الكامل، جـ١، ص ٨٠ .

ونحن نرى "الجيلى" يسلك نفس مسلك" ابن عربى" حين يجعل من صفة الإمكان أمرا يلحق بالإرادة حين تختص بالخلق، إلا أنه ينزهها عن الحدوث عندما تتعلق بنسبتها الى الحق. فالقدم صفة الإرادة عندما تكون إرادة القديم الأزلى، والحدث صفتها عندما تنسب الى إرادة البشر. يقول الجيلى "لكن لما نسبت- يقصد الإرادة إلينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا، فقلنا بأن الإرادة مخلوقة يعنى إرادتنا والا فهى بنسبتها الى الله تعالى عين الإرادة القديمة التى هى له، وما منعناها من ابراز الأشياء على حسب مطلوبها إلا لنسبتها الينا، وهذه النسبة هى المخلوقة فاذا ارتفعت النسبة التى لها إلينا ونسبت الى الحق على ما هى عليه إنفعلت بها الأشياء فافهم، كما أن وجودنا بنسبته الينا مخلوق وبنسبته الى الله قديم" [١].

واذ نصل الى الاتفاق بين الجيلى وابن عربى من حيث اطلاق الإرادة الالهية وحريتها نجد ابن عربى فى الفتوحات متحرجا من مصطلح "الإختيار" لما قد يوحى به من نقص يجوز على المختار فيعمد الى استخدام مصطلح آخر هو "الحكم الإرادى"، كما قدمنا لأنه لا خطاب بالإختيار من وجهة نظره إنما ورد من حيث النظر الى الممكن معرى عن علته وسببيته. فلا يمكن أن نشتم من كلام "ابن عربى" [٢]جبرية مفروضة على الله صور أننا أمام ضرورة صارمة يخضع لها الفعل٢١٠من مخلوقاته كما لا يمكن أن نت الالهى كما هو الحال فى فكر ليبتتز "Leibnitz" [٣] الذى قال بالضرورة وعاد بها الى الله والذى اعتقد أن الله لو شاء أن يغير فى كونه فانه سيكون أمام إحراجية، اذ لو لم يتقن التغيير، واذا لم يكن التغيير دقيقا للغاية فان العقد ينفرط ذلك أن الكون حلقات تعتمد بعضها على البعض والعبث بحلقة يوجب تغيير الأخرى، وهو أمر لم يقل به "ابن عربى" ولا يجوز أن ينسب اليه.

---

(١) الإنسان الكامل، جـ١، ص ٨٠ .

(٢) الفتوحات المكية، السفر الأول، ص ١٩٨ .

(3) Leibnitz. Discours Metaphysique Necessite Logique et Necessite Morale, Cite Par Andre Verges, Histoire de philosophes.

راجع أيضاً هنرى أبو خاطر، فى الحتمية والجبرية والحرية، بيروت ١٩٨١م، ص ٣٩ .

٣ - بين الأمر الالهى والمشيئة:

لا يمكن أن يغيب عن "ابن عربى" وغيره من الصوفية المسلمين قوله تعالى "**يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون.**"[١]، ولا قوله " **انما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون**"[٢]. وقوله " **ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره** " [٣]. وقوله جل شأنه " **لله الأمر من قبل ومن بعد**"[١٩١][٤].

وهذا ما دفع ابن عربى الى تفسير إختيار الانسان لفعل الشر أو المعصية باعتباره جهلا بما جاء أزلا فى العلم وما حوته المشيئة الالهية أو ما دون وارتسم فى عرصة الثبوت باعتبار المشيئة هى الغيب المطلق. وهو لهذا يرى لكل فعل جانبين. وأحد هذين الجانبين هو ما خفى أو غاب فى غيب الهوية أو فى العلم الالهى الذى لا يطلع عليه بشر. وأما ما ظهر من الغيب فهو ما جاء بالأمر الالهى الذى لا يخالف إرادته.

وأمر الحق يبلغ الى خلفه على ألسنة المبلغين عندما يريد الحق ذلك. وأوامر الحق إذا وردت على ألسنة المبلغين فهى صيغة الأوامر نفسها، وصيغة الأمر قابلة للعصيان أما حقيقة الأمر فغير قابلة للعصيان، فاذا قيل مثلا وكيف عصى آدم ربه عندما أكل من الشجرة التى حرم الله ؟ فان الرد على ذلك قائم عند "ابن عربى" فى اعتقاده بأن صدور الأمر الالهى إنما كان بصيغة "الملك" بعنى فى جانبه التكليفى، فالأمر الالهى اذا خولف هنا فليس الا الأمر بالواسطة لا الأمر التكوينى "فما خالف الله أحد قط فى

---

(١) سورة السجدة ، الآية ٥ .

(٢) سورة يس ، الآية ٨٢ .

(٣) سورة الروم ، الآية ٢٥ .

(٤) سورة الروم ، الآية ٤ .

يستعمل "ابن عربى" مصطلحات الأمر التكوينى والأمر التكليفى اشارة إلى الأمر عندما يكون مشيئة ثم عندما يكون إرادة وهو يستعمل كذلك مصطلحى "الأمر الخفى" "والأمر الجلى" كمترادفات للأمر التكوينى والأمر التكلفى. راجع الفتوحات المكية، السفر الرابع ، ص ٣٥٠.

جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة" (١).

ويقول ابن عربى أيضا "أوامر الحق مسموعة مطاعة الى قيام الساعة، لكن الأوامر الخفية لا الأوامر الجلية فان شرعه عن أمره وما قدره كل سامع حق قدره فلما جهل عصى نهيه وأمره" (٢).

ولعلنا نلاحظ الآن كيف يجيب "ابن عربى" على السؤال القائل هل يمكن أن يعصى الأمر الالهى؟ ثم هل يمكن أن يخرج عن فعل الإرادة؟.

والأمر الالهى لا يخالف الإرادة لأنها داخلة فى حده وحقيقته وأما وقوع فعل المعصية فهو ليس مخالفة للإرادة وانما هو مخالفة للتكليف، ومع ذلك يرى "ابن عربى" أن الله يمكن أن يأمر بما لا يريد وقوعه. فالنبى أو المبلغ عندما يؤمر بابلاغ الأمر الإلهى لا يدرى هل أمر بما يوافق الإرادة أو بما يخالفها، ولا يعرف أحد حكم الإرادة الا بعد وقوع المراد. (٣)

والسؤال الآن هل تخالف الإرادة العلم، وهل يريد الله شئ لا يعلمه؟.

الواقع أنه لا تناقض عند "ابن عربى" بين الأمر والإرادة"، وانما التناقض بين الأمر وما أعطاه العلم التابع للمعلوم. والله فعال لما يريد، وهو لا يريد الا ما هو عليه العلم، وأما كيف يقر العصيان؟

فان الأمر التكليفى عندما يقع فى قلب الانسان فانه تتكون فى هذا القلب إما مقاومة للأمر وإما طاعة. فان تكونت فى القلب الإباية كان مخذولا وكان خذلانه منه، والا فالأمر عكس ذلك اذا صادف قبولا. ويفسر "ابن عربى" هذا الأمر بقوله "ومالنا

---

(١) فصوص الحكم ، جـ١ ، ص ١٦٥ .
(٢) الفتوحات ، جـ ٤ ، ص ٣٥٠ .
(٣) الفتوحات المكية ، جـ ٤ ، ص ١٢٨ .
ويخالف المعتزلة هذا الرأى لأنهم يرون أن الله لا يجوز أن يأمر بما لا يريد وقوعه. كما لا يجوز أن يضاف اليه الشر أو الظلم لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً. يراجع فى هذا جميل صليبا (الدكتور)، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت ١٩٨١ ، ص ٣٥٤ .

من الأمر الالهى عند صاحب هذا النظر أن يهئ محله بالإنتظار فاذا جاء الامر الإلهى الذى يأتى بالتكوين بلا واسطة فينظر أثره فى قلبه أولا فإن وجد الإباية قد تكونت فى قلبه فيعلم أنه مخذول وأن خذلاته منه لأنه على هذه الصورة فى حضرة ثبوت عينة التى فى العلم الإلهى، وان وجد غير ذلك وهو القبول فكذلك أيضا فلا نزال نراقب حكم العلم فينا من الحق حتى نعلم ما كنا فيه فإنه لا يحكم فينا إلا بنا... ومن كان هذا حاله فى مراقبته وإن وقع منه خلاف ما أمر به فانه لا يضره ولا ينقصه عند الله، فإن المراد قد حصل وهو المراقبة لله فى تكوينه"(١)

ولقد إستفاد "ابن عربى" من النظر والتدبر فيما جاء فى القرآن الكريم متعلقا بالمشيئة الإرادة. ونحن واجدون بعض التمييز بين "المشيئة" و " الإرادة" وان فهم منهما الترادف أحيانا فالمشيئة هى الإرادة ومشيئة الله تجلى الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادة الله تجلية لإيجاد المعدوم.(٢)

وهكذا تقترن المشيئة بالإرادة على نحو ما يفهم من قوله تعالى **"ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد"** (٣)... وقوله تعالى **"من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد"** (٤).

وقوله جل شأنه**"لو أراد الله أن يتخذ ولدا لأصطفى مما يخلق ما يشاء"** (٥).

وتأتى آيات الإرادة منفصلة أحيانا دون أن تشير الى المشيئة لقوله تعالى **"قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله أن أرادنى الله بضرهن كاشفات ضره أو أرادنى برحمة هن ممسكات رحمته قل حسبى الله عليه يتوكل المتوكلون"**(٦).

---

(١) راجع الفتوحات المكية ، جـ٤ ، ص ١٨٢ ، والمعجم الصوفى ، ص ٩٧ .
(٢) معجم ألفاظ القرآن ، لمدة شيئ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٥٣ .
(٤) سورة الاسراء ، الآية ١٨ .
(٥) سورة الزمر ، الآية ٤ .
(٦) سورة الزمر ، الآية ٣٨ .

وقوله جل شأنه "**انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون**"[1].

وقوله تعالى"**وان يردك بخير فلا راد لفضله**"[2]. ثم أن هناك من الآيات ما تظهر فيه المشيئة دون الإرادة لقوله تعالى"**لو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم**"[3].

وقوله تعالى "**قال رب لو شئت لأهلكتهم من قبل واياى**" [4].

وقوله تعالى "**وما تشاءون الا ان يشاء الله**" [5].

وقوله تعالى "**نرفع درجات من نشاء**" [6].

وقوله تعالى "**ان نشأ ننزل عليهم من السماء**" [7].

الا أن محاولة فهم المصطلح بمعزل عن غيره أمر لا يتسم بالدقة لأن المعانى متداخلة لذلك وجدنا "المشيئة" و "الإرادة" عند "ابن عربى" و "القونوى" نسبتان من نسب الذات الإلهية "فبالمشيئة ظهر أثر الطبيعة وهى غيب والمشيئة نسبة إلهية لا عين لها..." [8]

كذلك فمن نتائج هذه النظرية عند "ابن عربى" أنه جعل من المشيئة عرشا للذات الالهية وهى الوجود بأسره، فلا عين تغايرها تفنى وتعدم لا تبقى ولا تذر. [9]والمشيئة لا تتعلق بالممكن إلا من إيجاده، فيقول ان الحق أرادها- أراد الممكنات -كما علمها، وعلمها بما أعطته هى من ذاتها، فأرادها على ما هى عليه ولو أراد غير ذلك ما

---

(١) سورة النحل ، الآية ٤٠ .
(٤) سورة يونس ، الآية ١٠٧ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٠ .
(٤) سورة الاعراف ، الآية ١٥٥ .
(٥) سورة الانسان ، الآية ٢٠ .
(٦) سورة الأنعام ، الآية ٨٣ .
(٧) سورة الشعراء ، الآية ٤ .
(٨) راجع الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٣٩٧ .
(٩) الفتوحات ، جـ ٤ ، ص ٤٥ .

وقع.[1] ويخلص المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى الى أن ذلك تعطيل للإرادة الالهية، الأمر الذى انتهينا الى عدم دقته فيما سبق عندما أشرنا الى كيفية استخدام "الشيخ الأكبر" لمصطلح الحكم الإرادى، وكذلك مفهومه للأمر التكوينى والتكليفى.

ولقد فهمت الدكتورة "سعاد الحكيم" [2]فهما قريبا من مفهوم الدكتور أبو العلا عفيفى حيث تذكر أن ابن عربى يرى أن الله لا يشاء إلا ما هى الأمور عليه، لأن الإرادة لا تخالف العلم والعلم لا يخالف المعلوم ما ظهر ووقع فلا تبديل لكلمات الله، ذلك أن آيات المشيئة فى القرآن الكريم تبدأ بحرف "لو" أحيانا وبحرف "ان" أحيانا أخرى وهو ما يعنى التوقف عن أن يشاء الله غير ما شاء«، فمشيئته أحدية التعلق وهى نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك [3]وهو اصرار لا مبرر له على الصاق رأى يقول باتخاذ "ابن عربى" طريقا صارما فى فرض جبرية على الإرادة الالهية. وهو اهدار لآراء هذا الصوفى المتفلسف فى "الحرية" التى يراها فى اطلاق حرية الحق فى مواجهة العبودية الكاملة للعبد تلك العبودية التى تعنى الخلاص من رق الأكوان، كما تعنى الحرية عن كل ما سوى الله- فالحرية عند ابن عربى "عبودية محققة لله" [4]يؤلوف فيها بين نوعين من الحرية. حرية العبد فى مقام العبودية أو فى مقام كمال العبودية الذى يصير فيه العبد ربانيا وتكون كل حواسه من سمع وبصر ويد ورجل مصرفة بأمر الله، وحرية إلهية لا تخرج عن دائرتها حرية العبد.

ولعل هذا هو الذى قاد المرحوم الدكتور "أبو العلا عفيفى"[5] الى التأكيد على أن "ابن عربى" يعنى بالمشيئة "جوهر الذات" وهى الوجود بأسرة، بل هى "اللة" موافقا فى ذلك "أبو طالب المكى" الذى يرى أن المشيئة "عرش الذات" ثم هو يجعل "الإرادة

---

(١) فصوص الحكم شرح " أبو العلا عفيفى " ، جـ ٢ ص ٦٣ .

(٢) المعجم الصوفى ، مادة مشيئة ، ص ٦٣٧ .

(٣) الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ٢٤٠ . وفصوص الحكم جـ١ ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٤) الفتوحات المكية ، جـ٣ ، ص ٤١٣ ، جـ٢ ، ص ٢٢٧ .

(5) A. Affifi, The Mystical Philos[illegible] [illegible] Muhid Aldin Ibnul Arabi, Cambridge 1993 , pp. 160 , [illegible]

الالهية" مشيئة إلهية إلا أنها ذلك الجزء من المشيئة الذى أخرج الموجودات من الغيب إلى الشهادة. لذلك تكون المشيئة كما براها الشيخ الأكبر من وجهة نظر الدكتور "عفيفى" هى السبب فى الوجود وأن ما يتجلى من هذه الغيبيات فى الكون هو بفعل الإرادة. لهذا لم يكن غريبا أن يربط "عفيفى" بين مفهوم المشيئة عند "ابن عربى" وما جاء عند "الحسين بن منصور الحلاج" وهى عنده أشبه بالفيض الأفلاطونى عن العقل الأول.

كذلك فإن العلاقة بين "المشيئة والأمر" [1] تظهر فيما يعتقده من أن الله يأمر بالشر ولا يريد وقوعه لأنه يأمر عباده أن يمتنعوا عن فعل الشر، ورغم أن الله سبحانه يأمر أنبيائه بتبليغ أوامره إلا أنه لا يريد لهذه الأوامر أن تقع دائما. إلا أن ما يقع من معصية لأمر التبليغ لا يكون عصيانا للمشيئة وإنما منتهى الطاعة للأمر الالهى، وهو ما قادنا فيما سبق الى الإعتقاد بأن مفهوم "ابن عربى" للمشيئة والأمر والإرادة يجب أن يكون من خلال مفهومه "للحكم الإرادى" وكذلك مفهومه "لأمر التكليف".

٤ - المنحى الجبرى عند الغزالى ومدى حرية الإرادة الالهية:

ومن النتائج التى ترتبت على المنحى الجبرى فى فكر "الغزالى" مثلا، أن أفعال الإنسان كلها جبرية، وأن العلم إشراق من الله، وأن الإرادة مقيدة بالعلم وما يجرى فى عالم الشهادة صورة ما يجرى فى عالم الملكوت، ففى عالم الملكوت فان الإرادة وهى عين العلم الالهى تحرك القدرة، وقدرته تحرك قلمه فيكتب القلم فى قلب الإنسان علما يحرك إرادته. فيظهر من هذا أن حركة الفعل الإنسانى تجرى بنفس الترتيب وبنفس الطريقة التى يجري بها الفعل الالهى، فالعلم أصبح قلما لا بإرادته بل بإرادة صانعه وقدرته، والإرادة تحركت ثم حركت القدرة بعلم القلب على لسان العقل، وأما الفعل فسراج لا يشتعل بنفسه لكن وراءه مشعل،وأما لوح القلب فلا يكتب بنفسه ولكن بالقلم"، والمقصود من هذه القصة الرمزية أننا بازاء عوالم ثلاثة هي عالم الملك، وعالم

(١) الفصوص، ص ١٤٥، ١٤٦.

الجبروت، وعالم الملكوت، وأن هذه العوالم الثلاثة خاضعة للقدرة الالهية والقدرة صفة القادر، والقادر عالم ومريد، وكل ما ظهر فى الوجود من خلق تابع لعلمه خاضع لإرادته وقدرته.(١)

ومعنى ذلك كما يذكر "جميل صليبا" أن الغزالى لم يجعل إرادة الانسان حرة فى إختيار الفعل الموافق، بل جعلها مقيدة بالعلم.(٢)

والغزالى يطلق القدرة الالهية والاستطاعة خلافا لما قال به المعتزلة- من أن الله إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده فى الدنيا، ولا يقدر على فعل ما ليس فى صالحهم، وأما فى الآخرة فان الله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد أو ينقص من عذاب أهل النار أو نعيم أهل الجنة- وهى فكرة "الجواد" أو الكريم الذى لا يبقى شيئا من كرمه أو يدخر من جوده، لأنه لا يبخل على المخلوقات بما فيه صلاحها، وهى جبرية مفروضة على القدرة الالهية من "المعتزلة" تجعل إرادة الله مقيدة بينما يرى "الغزالى" أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، لأنه لا يعقل فى حقه الوجوب ولا يسأل عما يفعل .(٣)

ثم أن الله تعالى مريد لأفعاله، والفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز والامكان والترجيح طبقا لنوعية الفعل خيرا كان أو شرا، فان وقوع أحد الضدين رهن بالإرادة. يقول الغزالى "فى كتابه الاقتصاد فى الإعتقاد" فان اقتضت صفة الإرادة وقوعه- أى وقوع الفعل- فى وقت معين تعلق العلم بتعين وجوده فى ذلك الوقت لعله

(١) احياء علوم الدين ، تحقيق د. بدوى طبانة ، الجزء الرابع ، ٢٤٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٣٥٦. راجع أبو حامد الغزالى، معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ص ١٩٤ إلى ١٩٦. راجع أيضاً الغزالى (أبو حامد) المقصد الأسنى ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ١٢٧ .

(٣) احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ١١٧. راجع أيضاً تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٣٦٠ وفيه يناقش "جميل صليبا" رأى الغزالى فى "رعاية الله للأصلاح" التى ذهبت اليها المعتزلة ، والتى يستنتج منها فرض جبرية صارمة على الإرادة الالهية .

تعلق الإرادة به، فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه". (١)

ويرفض الغزالى إعتقاد المعتزلة أن البارى تعالى مريد بإرادة حادثه لا فى محل لأن فى هذا إشارة الى أن الإرادة لا تقوم بذاته وانما تقوم بغيره.

ثم يدفع الغزالى القول بحدوث الإرادة فى ذاته لأن هذا يعنى أن ذاته محلا للحوادث وهو ما يوجب حدوث البارى وذلك أمر منكر. وأما الإرادة كما يراها، فهى متعلقة بجميع الحادثات، من حيث أنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته، وكل مخترع بالقدرة محتاج الى إرادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به، فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور، فكل حادث مراد والشر مراد، والكفر والمعصية حوادث فهى اذن لا محالة مراده فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. (٢)وهى حرية الإرادة الالهية التى لا تخضع لشئ أو تحكمها ضرورة، كما لا يمكن القول بأنها تعمل فى دائرة دون دائرة أخرى فلا يصح أن نوافق المعتزلة على أن الإرادة لا تتعلق بالشر أو بالمعاصى فهو قول أقرب الى العجز والقصور تعالى رب العالمين عن ذلك.

وفى مفهوم الغزالى للإسم "القادر" يوضح أنه ذو القدرة القادرة التى توجد الشئ بتقدير الإرادة والعلم واقعا على وفقهما، ولا يتردد :الغزالى" فى اظهار حرية الإرادة التابعة للمشيئة، حيث يذكر أن القادر هو الذى إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل وليس من شرطه أن يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر (٣)غير مقيد بما شاء أو إراد.

٥ - مفهوم المشيئة الإرادة عند الشاذلية:

فاذا ما عرضنا لمفهوم "المشيئة الإلهية" كما جاء عند أقطاب المدرسة الشاذلية،

---

(١) أبو حامد الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ص ٩٢.

(٢) الاقتصاد فى الإعتقاد، ص ٩٦.

(٣) راجع الغزالى، المقصد الأسنى، مكتبة الجندى، القاهرة، ص ١٢٧.

وهو "ابن عطاء الله" [1]وجدناه يقرن بين أدب التوحيد واعتقاد المسلم أن كل شئ يستند الى المشيئة، ولا يكون شئ الا بمشيئة الله تعالى وارادته أزلا. وكما نفى "عبد الكريم الجيلى" أن تكون المعلومات قد أعطت الحق العلم من نفسها فان "ابن عطاء" ينفى أن تستند المشيئة أو الإرادة الى شئ من الموجودات لاستحالة وجود النقص فيما يجب له الكمال.

ويؤدى هذا المفهوم لحرية الإرادة والمشيئة الالهية إلى نظرية كاملة فى "إسقاط التدبير" وترك الإختيار، وهى النظرية التى قدمها باستفاضة ودقة أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه "ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه" [2].

فابن عطاء الذى يرى أن تدبير الانسان لنفسه جهل إنما يحيل التدبير الى الله جل شأنه فيقول "أن الله تعالى هو المتولى لتدبير مملكته علوها وسفلها غيبها وشهادتها" [3].

ويذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى، أن "ابن عطاء الله السكندرى" يرى أن الله كما كان مدبرا للإنسان قبل وجوده فى العالم فهو أيضا المدبر له بعد وجوده فيه، فاذا إعترض معترض وقال كيف يتعلق علم الله بالشئ قبل وجوده؟ فان الأجابة على ذلك أن علم الله بالشئ قبل وجوده لا يفترق عن علمه بعد وجوده، وهذا راجع الى تنزه علم الله عن إعتبارات الزمان.[4]

ويقول ابن عطاء" .. فما خلق الإرادة فيك لتكون لك إرادة ، ولكن لتدحض ارادته إرادتك فتعلم أنه ليس لك إرادة " [5].

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى ، حكم بن عطاء الله بشرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبى ، مكتبة القاهرة ، ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) راجع أبو الوفا التفتازانى (الدكتور) ، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، القاهرة ١٩٥٨ ، من ص ١٠٩ إلى ١١٧ .

(٣) ابن عطاء السكندرى ، التنوير فى إسقاط التدبير ، مطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ١٧.

(٤) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٠٨ .

(٥) التنوير فى اسقاط التدبير ، ص ٦٣ .

ونحن نتفق مع ما وصل اليه استاذنا الدكتور " أبو الوفا التفتازانى" [1]من أن ابن عطاد الله يرى أن الخالق مطلق الإرادة والإختيار، وتشمل ارادته كل ما فى الوجود بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور، ولا ينفك عن حكمه مفطور، يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل.

وتتسع دائرة الإختيار وحرية الإرادة الالهية لتصل إلى تدبير كل ما يسعى الإنسان لتدبيره بحيث لايبقى له تدبير والا إرادة، الا من خلال التدبير الإرادة الالهية. يقول أبو الحسن الشاذلى "أن كان ولابد من التدبير فدبروا أن لا تدبروا" وقال أيضا "لا تختر من أمرك شيئا واختر ألا تختار" [2]. وهو موقف واضح من حرية الإرادة والإختيار ثم هو نظرية فى ترك التدبير مع الله. يقول أحمد بن محمد الحسنى فى "ايقاظ الهمم" لاشك أن الله سبحانه قدر فى الأزل ما كان وما يكون الى أبد الأبد. [3]

ويقول "ذو النون المصرى" فى معنى التوحيد "أن قدرة الله فى الاشياء بلا علاج وصنعه لها بلا مزاج، وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه وليس فى السموات العلى ولا فى والأرضين السفلى مدبر غير الله" [4].

ويميل "ابن عجيبة" الى فهم ابن عطاء الله على نحو يفهم منه اتجاه ابن عطاء إلى الإعتقاد بأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان باعتبار العلم والمشيئة لا باعتبار القدرة، فالقدرة قادرة... وما كونته القدرة وأظهرته لا يمكن أن يكون أبدع من حيث تعلق العلم القديم، ومع إعتقاده بصلاحية القدرة وامكانية أن يخلق الله تعالى أبدع مما خلق لكن فيما يتعلق بما سبق العلم به ونفذ به القضاء فلم يكن هناك أبدع منه أو كما يذكر ابن عجيبة "ليس فى عالم الإمكان أبدع مما كان فما ظهر فى عالم الامكان وهو

(١) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٢) التنوير فى اسقاط التدبير ، ص ٥ .

(٣) أحمد بن حمد بن عجيبة الحسينى ، ايقاظ الهمم فى شرح الحكم ، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ، ص ٣٠١ .

(٤) ايقاظ الهمم ، ص ٣٠٢ .

عالم الشهادة الا ما كان فى عالم الغيب من المعانى القديمة ولم يظهر أبدع منه، ولن يظهر أبدا" (١).

وهكذا يمكن أن يكون الرأى فى ابن عطاد الله السكندرى أنه من القائلين بالجبرية الصارمة عندما يتعلق الأمر "بالمشيئة الإرادة"، ومن القائلين بالحرية عندما يتعلق الأمر "بالقدرة" .

ومع ذلك فلا يجب أن نغفل فكرة الإختيار وسبق التدبير الإلهى للانسان.

٦- سبق التدبير الإختيار المسبق:

وسبق التدبير أو "الإختيار المسبق" فكرة وثيقة الصلة بحرية الإنسان الذى شاء له الله أن ترتبط حريته بعبوديته واستسلامه لما يجرى عليه من القضاء والقدر، ونحن نظن أن هذه الفكرة "الإختيار المسبق" ليست جديدة تماما فى مجال التصوف الإسلامى فلقد تحدث بولس الرسول عن معنى النعمة التى تعنى «الإختيار المسبق» وقد أشار الى هذا المعنى فى رسالتاه الى أهل "رومية" وأهل "أفسس" ونراه يؤثر كلمة الإختيار المسبق على كلمة القدر، كما تأخذ المسيحية الكاثوليكية فى تعاليمها بمبدأ الإختيار المسبق الايجابى للخلاص والخير، وترفض الإختيار المسبق للهلاك والشر، فالله يمنح الجميع نعمته، فاذا رفضها الانسان تحمل وزر عمله وانفصل عن الله انفصالا قضى الله به منذ الأزل، علما من الله به، والله لا يحول دون الخطيئة ان أرادها البشر" (٢).

ومع ذلك فقد تطورت فكرة "الإختيار المسبق" عند اصلاحى القرن السادس عشر وفى نظر "جنسنيوس" الذى أصبح عنده "الإختيار المسبق للهلاك والخلاص معا"، كذلك نرى أن القديس "أغسطينوس" والقديس "بلاجيوس" من القائلين بالحرية التى تطرح نفسها أمام الانسان مهما كان ضعفه، لأن الحرية فى متناول يده، كما يشدد القديس بلاجيوس على "الحرية" وانتقاء التدخل الالهى فى شئون البشر، فالانسان صاحب

---

(١) ايقاظ الهمم ، ص ٣٠٢ .

(٢) راجع فى الحتمية والجبرية والحرية ، ص ١٥٠ .

إضطرارا بل ذو إرادة حرة تختار الخير والشر فلئن أحسن ردت إليه حسنته، ولأن أساء تحمل وزر الأساءة والعثرة.[1]

ومما يؤيد فكرة سبق الإختيار أنه لا يمكن تصور الانسان حرا حرية مطلقة والا لاستطاع خرق كثير من النواميس الالهية وهو مالم يوافق عليه كثيرون من الفقهاء، والقرآن الكريم يؤيد فكرة "السبق" فى كثير من النواحى.

يقول جل شأنه "**وما تشاءون الا أن يشاء الله**" [2]، فاذا قلنا بالإختيار الانسانى فاننا يجب أن نعترف أن الله شاء لنا أن نكون أصحاب قدرة على الإختيار فى مجال الأفعال وفى مجال أوامر التكليف، ولا إختيار فى مجال القدر، كما أنه لا إختيار فيما يخص به الله الإنسان من رزق ومن غنى وفقر ومن صحة ومرض أو من نفوذ وجاه وسلطان، أو من هوان وذل، أو من عقلانية وتعقل، أو من هوس وجنون.

يقول جل شأنه"**قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء، بيدك الخير انك على كل شئ قدير**"[3].

فالملك يعطى بمشيئة الهية وينزع قهرا ولا إختيار للانسان فيه وكذلك كل ما يصيب الانسان من خير، وما يقدر عليه من شر سبق به العلم الالهى لإختيار الانسان له.

فالانسان اذن يتحرك فى ظل المشيئة الالهية كما يخضع لما يبدو فى الكون مخصصا بفعل الإرادة الالهية، ولا يختار منفصلا تماما عن الناموس الالهى ولذلك يجب أن ننظر الى ما يترتب على هذه الأمور فيما يحكم الفعل الانسانى، وفيما يحدث فى الكون.

والسؤال الآن، هل يفعل الانسان طبقا لما يفرض عليه دون قدرة منه أو استطاعة، وهل هو مجبر على الفعل جبرا لا إختيار فيه ؟

---

(١) فى الحتمية والجبرية، ص ١٥١.
(٢) سورة الانسان، الآية ٣٠.
(٣) سورة آل عمران، الآية ٢٦.

وهل يمكن الأخذ بالاتجاه الذى سار فيه معبد الجهنى الذى تجمع كتب العقائد الاسلامية على أنه أول من تكلم فى القدر من المسلمين؟[١]

ثم هل نقول مع "غيلان الدمشقى"، و "معبد النصرانى" [٢]بالجبر الخالص والحتمية الصارمة التى تعنى نفى الفعل عن الانسان وإضافته الى الله ؟.

لقد وصل الإعتقاد بالجبرية الصارمة حدا دفع "جهم بن صفوان" الى الإعتقاد بأنه ليس للانسان قدرة على الفعل، ولا يوصف بالاستطاعة، وانما هو مجبور فى أفعاله، ولا قدرة له، ولا إرادة ولا إختيار، وإنما هو مجبور فى أفعاله، ولا قدرة له، ولا إرادة إختيار، وانما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت وأزهرت الارض وأنبتت الى غير ذلك، بل وصل الى حد القول أن الثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، واذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا .[٣]

ولو أخذنا بهذه الاتجاهات فاننا واقعون لا محالة فى "حتمية"[٤] صارمة يخضع لها الكون والانسان خضوعا جبريا لا إختيار له فيه، مما سيكون داعيا الى إسقاط الثواب والعقاب الذى يترتب على فعل الطاعة أو المعصية لأوامر التكليف وهو محل نزاع المذاهب الكلامية الدائم والمستمر حتى الآن .

---

(١) على سامى النشار (الدكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١، جـ ١، ص ٣٨١ .

(٢) الشهر ستانى ، الملل والأهواء والنحل ، طبع القاهرة ، جـ١ ، ص ٦٢ .

(٣) الشهر ستانى ، الملل والنحل ، طبعة بيروت ١٩٧٥م، جـ١ بالهامش، ص ١١٠ ، ١١١ .

(٤) يظهر مصطلح الحتمية فى معجم لالاند مقابلاً لكلمة Determinism التى تعنى أن الحالة الراهنة لظاهرة من الظواهر تشير إلى امكانية التنبؤ بما سيكون عليه الحال فى المستقبل، كما تأتى الكلمة أحياناً بمعنى الضرورة Necessity التى تتحكم فى سير الأشياء والانسان، وفى المجال الدينى تشير الكلمة إلى معنى القضاء والقدر Fatalisme . راجع C.F.Laland, Vocabulaire Technique La Philosophie, Determinisme, Necessite, Fatalisme.

ولو أننا ناقشنا مصطلح الحتمية أو ما نعبر عنه بالجبرية فى ضوء ما يمكن اعتباره نظرية عامة فى حركة الكون والانسان، وكلاهما يتحركان فى طاعة الأمر الالهى، وهما معا يشكلان جملة كونية فيها يخضع الانسان لقانون الهى يحكم الكون بأسره. لو ناقشنا الحتمية من هذه الناحية الكوزمولوجية سيكون الاعتبار الأول للأمر الالهى المعنى بالإيجاد، وكذلك الأمر الالهى الواجب الطاعة، وهو الأمر الذى تستجيب له الكائنات والانسان بل والكون بأسره، وهو أمر الهى أزلى لقوله تعالى " **ما أصابكم من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل ان نبرأها، إن ذلك على الله يسير**" (١).

وقوله جل شأنه "**يقولون هل لنا من الأمر شئ قل ان الأمر كله لله**" (٢).

وتبدو علاقة الطاعة الواجبة والضرورية فيما يبدو من أمر الصنعة الالهية فى الانسان، فالصنعة خاضعة لفعل الصانع، والله خير الصانعين، وقد أتقن صنعته اتقانا عظيما. يقول جل شأنه "**صنع الله الذى اتقن كل شئ**" (٣).

فالعلاقة بين الإنسان وخالقه علاقة صنعة وصانع، ومهما أرتفع شأن المصنوع فلا يمكن أن يؤت من صفات الصانع إلا بالقدر الذى يبدو منه من حيث دقة الصنع وقدرة الصانع، لا من حيث يريد المصنوع أن يكون.

فالله جل شأنه خالق صانع مطاع، والإنسان مخلوق مصنوع مطيع لا يملك من أمر نفسه شيئا لقوله جل شأنه « **لله ما فى السموات والأرض** » (٤). وقوله تعالى «**ولله ملك السموات والأرض وما بينهما واليه المصير**» (٥).

---

(١) سورة الحديد ، الآية ٢٢ .

(٢) سورة آل عمران الآية ١٥٤ .

(٣) سورة النحل ، االآية ٨٨ . ومادة صنع تدور على معنى الإحداث والإيجاد والإنشاء، وما اليها من معانى متقاربة فى الإيجاد والفعل ، وتشارك فى الأصل أفعال الخلق والإيجاد ، والإحداث ، راجع مادة صنع ، معجم ألفاظ القرآن المفهرس.

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٨٤ .

(٥) سورة المائدة ، الآية ١٨ .

والآيات تشير الى أن الملك والإرادة والتدبير لله وحده وأن مشيئته شاملة للغيب كله، وما إختيار الناس لأفعالهم إلا عن إختيار إلهى مسبق. فالهدى والضلال، والخير والشر والفضيلة والرذيلة من الأمور التى سبقت بها المشيئة، وارتسمت فى العلم الإلهى.

ومهما كان فى القرآن الكريم من الآيات التى يمكن أن تفسر على أن الإنسان يملك حرية مطلقة إزاء الأفعال والأشياء، وأنه يخص إرادته بفعل الخير والشر دون أن يتعلق ذلك بأى نوع من الجبرية .

فان الحقائق الدينية والشرعية تشير بدقة إلى أنه لا مجال للخروج على المشيئة الإلهية والإختبار الإلهى. فالله جل شأنه قد قدر أزلا نوعية الفعل الذى سيقدم عليه كل واحد من عباده. فاذا كان قد قدر هدى البعض بعد ضلالهم فله الأمر وله الملك، لقوله تعالى «**إنك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء وهو اعلم بالمهتدين**»[1] وقوله تعالى «**أتريدون ان تهدوا من اضل الله، ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا**» [2].

فاذا قيل ردا على هذا أن ابليس إستطاع عصيان ربه، فاننا نقول أن عصيان ابليس لم يكن اجتراءا على عدم الطاعة لله بل هو فى الأصل طاعة للأمر الإلهى الذى جاء فى مشيئة الله منذ الأزل، فقد علم الحق وقدر فى الأزل أن إبليس سيرفض السجود لآدم لأنه صنعه هكذا، وخلقه موافق للغاية التى أرادها، ذلك أننا لو سلمنا بإمكانية عصيان إبليس وخروجه على الأمر الإلهى لكان معنى ذلك أن الفعل كان حادثا وجديدا على الله، لذلك فلم يعد له عدته،ولكان القول«لماذا لم يسكت الحق عن أمر أبليس بالسجود وهو يعلم عصيانه، صحيحا وهو ليس كذلك لأن الله علم أنه خلق من يعصاه ويخالف التكليف بحكم صنعته.

---

(١) سورة القصص ، الآية ٥٦ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٨٨ .

كذلك لو قلنا أن العصيان كان أمرا حادثا لكان معنى ذلك أن علم الله بالأحداث يأتي بعد وقوعها وهو يخالف طبيعة العلم الإلهي الكامل، الذى لم يغادر صغيرة أو كبيرة إلا أحصاها، فعلمه صفة ذاته، وذاته فوق الكمال والتمام. لذلك فعلمه فوق الكمال والتمام لا يشوبه نقص أو حدوث وهو فوق الماضي والحاضر والمستقبل لقوله تعالى «**والله خلقكم وما تعلمون**»[١]

ولقد فطن سبينوزا الى الكمال الإلهى[٢] ذلك الكمال المطلق الذى تصدر عنه الأشياء صدورا حتميا لصدورها عن أعظم صور الكمال على الإطلاق. ولقد ترتب على فكرة الكمال المطلق عند سبينوزا أن يكون من غير الممكن أن يتغير الفعل لأن ذلك من شأنه أن يكون تابعا لتغير الإرادة الإلهية، بمعنى أن يغير الله من صور الأشياء فى علمه وهو ما لم يوافق عليه سبينوزا، لذلك يكون مستحيلا من وجهة نظره أن يتغير الفعل، أو أن تصبح الأشياء مخالفة لما هى عليه، وهو ما يختلف تماما مع ما سبق وقدمنا آنفا، فالله دائما قادر على أن يبدل خيراً مما خلق.

وأما القول بأن الأمر الإلهى انما يتجه الى الخير دائما، ويكون الشر تبعا لذلك من فعل الإنسان وكسبا له، فإنه رأى مقبول من الناحية الدينية فى الفكر الإسلامى، إلا أن الله يبين لنا فى أكثر من موضوع من القرآن أن الخير والشر أمر لا حيلة للانسان فيه لقوله تعالى «**ان يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وان يردك بخير فلا رد لفضله**[٣]»وقوله تعالى " **وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وان يمسسك بخير فهو على كل شئ قدير**» [٤]، فالخير إرادة الله، والشر ارادته كذلك ونحن نسلك فى أفعالنا وإرادتنا طبقا للمراد الإلهى، والمراد الإلهى هو الجزء من المشيئة الذى خصص شطرا من الغيب بالظهور .

---

(١) سورة الصافات ، الآية ٩٦ .

(2) B. spinoza, L., Ethique, traduction Nouvelle par Ch. Appuhn, vol., Paris, 1934, Garnier- appendice.

(٣) سورة هود ، الآية ١٠٧ .

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٧ .

ونحن أيضا نختلف مع سبينوزا[1] الذى يرى أن الإفتراض القائل بإن الأمر الإلهى يتجه الى الخير دائما يعنى أن هناك حقيقة خارجية تكون مثالا للخير الكامل يسعى الله كى يكون أمره فى مطابقتها فهذا مرفوض من وجهة نظرنا، لأن الله قادر على أن يخلق إرادت حرة، وهو قادر على أن يخلق موجودات قادرة دون أن يمثل هذا نقصانا بالنسبة لقدرته، أو مخالفة بالنسبة لارادته.

ويذكرنا هذا بما يقوله Cr Secretan [2] من أن الله هو الحرية المطلقة، أو أنه حر حتى بإزاء حريته، فالموجود المطلق لا يملك طبيعة قد فرضت عليه فرضا، كأنما هو قضاء يعانيه ويخضع له، بل هو علة كماله وأصل روحيته، أعنى أنه حرية مطلقة.

فكأن الإنسان حينما يريد فإنما يريد ما أراده الله وهو فى إختياره إذ يبدو حرا فإنما جاءت حريته بإختيار إلهى لقوله تعالى «**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة** » [3].

ويوضح أستاذنا المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى على لسان ابن عطاء الله السكندرى أيضا أن « كل ترتيبات الشرع ومختاراته فهى مختار الله- ليس لك من الأمر شيئ ولابد منه واسمع وأطع » [4].

كما يذهب ابن عطاء الله الى أن الله كما هو خالق طاعة العبد فهو كذلك خالق معصيته، وذلك بمحض عدل منه » [5].

ولسنا نفهم من ذلك أن الله خالق الشر ومريده إرادة جبر على العباد، كما أننا لا نفهم أن الله أراد أن يدفع الى الكون بإنسان خلقه شريرا ثم راح يحاسبه على ما

---

(١) مشكلة الحرية، ص ١٥٣.

(٢) راجع فى هذا مشكلة الحرية، القاهرة، ١٩٧١. ص ١٥٥.

(٣) سورة القصص، الآية ٦٨.

(٤) أبو الفوفا التفتازانى (الدكتور)، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مصر ١٩٦٠، ص ١٠٢ إلى ١٠٩.

(٥) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص ١٠٢.

ارتكب من شرور وآثام رغم أنه سبحانه خالقها ومريدها فالشر كما يقول بعض اللاهوتيين [1] علة الهلاك، بينما علة إيجاد الإنسان هو إحسان الخالق، ولا يمكن أن يعنى هذا أن الله خلق الإنسان للهلاك أو من أجل ارتكاب المعاصى، ومع ذلك فلم يخل تقدير الخالق منذ الأزل من ارادة خلق انسانا يكون وجوده مقترنا بوقوع الشر، وارتكاب المعاصى.

وهكذا تبدو الإرادة الإلهية متحكمة فى الفعل البشرى خيرا كان أم شرا وذلك بحكم أن الصانع جل شأنه قد خلق الإنسان وركب فيه ميله الى الشر، وميله الى الخير واختار لكل واحد طريقه الذى سيسلكه، فلكل إنسان غاية من خلقه وايجاده، فقد وقعت جميع الأحداث فى علمه منذ الأزل لقوله تعالى «**وما من غائبه فى السماء والأرض إلا فى كتاب مبين**» [2]

فوقوع الأحداث كلها فى علمه جل شأنه وإحصائها فى كتاب فوق العرش أمر من أمور الكمال الإلهى الذى لا يشوبه نقص، بينما إعتقاد الإنسان بحرية تصرفه واستطاعته القيام بالفعل أمر من أمور نقصه وجهله بما قد يقع فى المستقبل، فلأن علم البشر لا يتجاوز ما يقع من الأحداث فعلا فإنه قد يظن أنهم أحرار حرية تعارض حرية الإختبار الإلهى أو حرية تخرج عن نطاق الأمر الإلهى الأزلى وهو ما لا يتفق مع ما سبق وقدمنا من أن المشيئة الإلهية تحوى ما ظهر من الغيب ومالم يظهر، فاذا تحرك الإنسان طبقا لارادته فانما يكون هذا هو القدر الذى تخصص بالظهور من المشيئة فكأن الإرادة الإلهية حاوية للإرادة البشرية فتكون حرية البشر فرع الحرية الإلهية وفى مطاوعة المشيئة.

٨- حتمية القوانين الكونية:

ان خضوع الإنسان للمشيئة الإلهية ووقوعه ضمن سلسلة كونية يجعله ظاهرة ضمن الظواهر الطبيعية برغم تميزه بالقدرة على الإختيار، لأن إختياره كان عن إختيار

---

(١) راجع مشكلة الحرية، ص ١٦٠ .

(٢) سورة النحل، الآية ٧٥ .

مسبق، فإذا قيل أن فى هذا المنحى شئ من الحتمية، فان القول بحتمية الظواهر الطبيعية [1] أكثر دقة. بحيث لا يمكن القول أن ما يحدث الآن كان من الممكن عدم وقوعه على هذا «النحو غدا. فالحتمية تعنى هنا أن ما وقع، وما سيقع وما هو متوقع أمور لا تخرج عن مسارها المرسوم لها أزلا، كما لا تشذ عما خلقت من أجله. لذلك

---

(١) ادعى بعض المناطقة أن القول بقوانين حتمية يقينية من شأنه أن يقف عقبة فى وجه كل تقدم علمى أو اكتشاف مزيد من القوانين التى تسهم فى اضطراد التقدم العلمى، ولقد بنوا آراءهم على أساس أن اليقين المطلق أشبه باعتقاد خرافى، يجعل من شروق الشمس كل يوم أمراً حتمياً، وهو فى نظر علماء الطبيعة ليس كذلك إذ هو نظرهم احتمال على درجة عالية من اليقين، بحيث يصبح إحتمال عدم شروق الشمس أمر يمكن إهماله لندرته أو لأنه لم يحدث بعد، وهذه دعوة إلى ما يسمى باللاحتمية وعدم الثقة المطلقة بالقوانين العلمية، ويستند دعاة اللاحتمية إلى نتائج البحوث الذرية ويخلصون إلى القول أن العالم الذى نحيا فيه لاشئ فيه مطلق البتة، أو كما يقول بعض الباحثين لقد راح مفهوم اليقين، وجزم العلم الآن أن أية قضية اخبارية عن هذا العالم هى فقط احتمالية ولا يقين إلا فى الرياضيات.

ولابد أن الحتمية الرياضية هى التى دعت القديس توما إلا كوينى إلى الإعتقاد بأن الله لا يمكنه أن يخلق مثلثاً تكون زواياه أقل من قائمين طبقاً لفروض الهندسة الإقليدية التى افترضت استواء السطح، وكأن الحتمية أو اليقين الرياضى يفرض نفسه على القدرة الإلهية، وهو أمر لم يدم طويلاً فقد جاءت مسلمات الألمانى "ريمان" والروسى" لوباتشيفسكى" لتقول لنا أن هناك مثلثاً مجموع زواياه أقل من قائمين أو أكثر من قائمتين طبقاً لنوع المسلمات التى تبنى عليها الرياضيات، كأن يكون السطح على شكل السطح الخارجى للكرة أو الداخلى للأسطوانة فاذا جاء "لانجفان" ليقول لنا أن النظريات الحديثة فى علم الطبيعة لا تهدم مبدأ الحتمية وإنما تهدم فكرة القوانين اليقينية الصارمة، أو إنها تنطبق على العالم المركب من أجزاء كبيرة ولا تنطبق على اللامتناهيات فى الصغر فإن هذا يعنى إن العالم الأكبر يخضع لقوانين يقينية حتمية، وإن المتناهيات فى الصغر تخضع لمبدأ اللاحتمية، وهو أمر ينقصه التعمق لأن القوانين التى تحكم المتناهيات فى الصغر موجودة ولا تخترع وإنما تكتشف اكتشافاً، وكل ما يعتقد أنه جديد فى العلم انما كان أمراً غامضاً على العلماء، فلما اكتشف ظن البعض إنه قانون جديد، غير حتمى، وهو ليس كذلك، بل هو قانون أزلى وحتمى.. وأفضل ما يقوله المناطقة فى هذا المجال أن ما يعتقد بأنه خاضع لمبدأ اللاحتمية ليس إلا نتيجة لجهلنا بالقوانين الصارمة التى تنطبق على المتناهيات فى الصغر، أو هو كما يقول "دى بروبلى" عجز عن تتبع العلاقات السببية فى مجال المتناهيات فى الصغر.

راجع : زكى نجيب محمود (الدكتور)، المنطق الوضعى، مكتبة الأنجلو، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

المنطق الوضعى ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٣ .

زكريا ابراهيم (الدكتور)، مشكلة الحرية ، ص ٦٠١ .

فالقول بأن الإنسان هو الذى إخترع الأشياء وصاغ القوانين هو قول عار من الحقيقة، اذ أنه لم يخترع شيئا مطلقا وانما اكتشف من القوانين والوقائع الكونية ما هو قائم بالفعل فعملة جاء اكتشافا وليس إختراعاً .

والدليل قاطع على أن القوانين الكونية قد صيغت بعناية الهية منذ الأزل لمن يقرأ القرآن الكريم ويستطيع أن يقف على أسراره التى تأتى مكتشفات العلماء، مطابقة لها كل يوم. ففى مجال حساب الزمن وحركة الأفلاك يقول سبحانه محددا القوانين الإلهية والعلمية التى تتحكم فى هذا المجال **"الشمس والقمر بحسبان"** [1] أى يجريان بحساب وإحصاء مقدر .

وقوله جل شأنه «**والشمس تجرى لمستقر لها، ذلك تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم**» «وهى اشارة الى أن الشمس فى حركة دائبة ليل نهار، لا تفتر ولا تستقر، وذلك كله بحساب دقيق قدره العزيز العليم ثم جاء العلم الحديث ليقدم لنا هذه الحقيقة كما هى، وكان يظن فيما مضى أن الشمس ساكنة.

كما أن القمر يسير فى منازل عدتها ثمانية وعشرون منزلا، فى ثمانية وعشرون ليلة، ينزل كل ليلة فى واحد منها لا يتخطاها، فإذا كان آخر منزل منها دق واستقوس حتى عاد كالعرجون القديم، أى كغصن نخل يابس، أو كعنقود التمر حنة يجف ويصفر ويتقوس، بمعنى أنه يصبح ولا حياة فيه .[2]

والواقع أن العلم الحديث الذى كشف لنا أن الشمس تجرى فى الفضاء فى اتجاه واحد بسرعة قدرها الفلكيون بإثنى عشر ميلا فى الثانية [3] هو نفسه الذى قال لنا أن القمر غير مأهول بالسكان، ولايمكن أن تقوم عليه حياة من أى نوع خصوصا بعد نزول رواد الفضاء على سطحه، فهو عرجون قديم لا حياة فيه اذن.

كما كشف لنا القرآن الكريم عن تفاوت الزمن فى المجرات، فاليوم المقدر على الأرض بأربع وعشرين ساعة قد يكون ألف سنة فى مجرة أخرى، وقد يكون خمسين

(١) سورة الرحمن ، الآية ٥ .

(٢) راجع صفوة التفاسير ، تفسير القرآن الكريم، المجلد الثالث .

(٣) نقلاً عن تفسير الظلال للشهيد سيد قطب.

ألف سنة، وقد يكون أقل من ذلك أو أكثر، وهى أمور أثبت العلم الحديث صحتها. يقول جل شأنه "إن يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون" (١). وقول تعالى "تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة" (٢). فليس عنده زمان بالمعنى الذى نفهمه نحن على هذه الأرض كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى. (٣)بل إننا نميل الى القول بوهمية الزمان وأنه لا زمان بالمعنى المفهوم إلا من حيث علاقته بالإنسان والحركة.

هذا القانون الجبرى الذى يخضع له الزمان لا يتغير ولا يتبدل، كما لا يمكن أن يكون غيره،وعليه تقاس حركة الأفلاك،وتصنع مركبات الفضاء، وتحسب الحركة بصفة عامة.

والنظام الحتمى فى القوانين الكونية صارم ودقيق فلا الليل سابق النهار، ولا تغرب الشمس الى مشرقها كما لا تشرق من مغربها، ولا تنبت بذرة التفاح فتكون زيتونا ولا العكس، ولم يحدث يوما أن كان طعم الحنظل حلوا، كما لم يحدث أن كان الشهد مرا، وان أمكن للانسان أن يتدخل فيها من خلال قوانين الوراثة، فهذه صنعة الله ولا يقدر عليها إلا هو جل شأنه، وما التغيير الذى يحدثه العلماء فى بعض الظواهر إلا لأن هناك قانون أزلى يسمح بحدوث مثل هذا التدخل، ثم أن الحتمية الإلهية ظاهرة فى مجال تكوين الإنسان وخلقه، ولم يستطع العلم الحديث أن يغير من الأمر شيئا، لقوله تعالى «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما،فكسونا العظام لحما، ثم أنشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين»(٤).

وهذه الأطوار التى يمر بها تكوين الجنين حتمية لا يمكن للعلم مهما بلغ من تقدم أن يغير فيها فيقدم طورا أو يؤخر طورا مثلا، بل يتعامل العلماء مع هذه

---

(١) سورة الحج ، الآية ٤٧ .

(٢) سورة المعارج ، الآية ٤ .

(٣) أبو الوفا التفتازنى (الدكتور)، إلا إنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ ، ص ٥٨ ..

(٤) سورة المؤمنون ، الآية ١٤ .

القوانين كحقائق ثابتة لا تتغير ، ويبنون عليها بحوثهم العلمية فى الإخصاب والتوليد ، ومتابعة حركة الجنين ونموه وإحتياجاته أثناء فترة الحمل .

وإذا كان الإنسان قد إستطاع معرفة بعض أسرار الحياة وتدخل إلى حد ما فى إجراء عمليات الإخصاب الصناعى وتكوين الأجنة وأستنساخها ومعرفة نوعها فإن ذلك لم يحدث إلا لأن الله قد شاء هذا وقدره الأزل ثم حينما أراده خصصته الإرادة بالظهور فى الزمان المراد .

وهكذا يبدو لنا الكون والإنسان كل لا يتحزأ والقوانين التى تعمل عملها فى الظواهر الكونية الطبيعية تؤثر فى الإنسان ، ويؤثر فيها لأن الكل خاضع للعناية الإلهية التى لا تنقطع على حد ما يعتقد ابن سينا من أن الموجود يكون وفق المعلوم على أحسن نظام [1] .

واذا كان إلله جل شأنه قادر على أن يختار من العوالم أفضلها طبقاً لما يقرره أزلا ، فان هذا يجب أن يكون مفهوماً فى نطاق المشيئة والإستطاعة والقدرة الالهية اللامحدودة ، تلك التى تعنى أن الإختيار الإلهى للقوانين الكونية ، والعوالم المحيطة بالإنسان ، بل وإختيار الله لخلق الإنسان وسط هذا العالم لم تكن أمور ممكنة الوقوع وغير ممكنة الوقوع فى نفس الوقت فالإختبار الإلهى ليس تردداً بين أمرين ، لأن الأمر الإلهى واحد ، وهو يقع فى الكون على نحو ما أراد ، بل ولا يمكن أن يكون أمره غير المعلوم فى نفسه أزلا وما يتوهمه البعض من أن الإختيار الالهى هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع ، ما هو إلا وهم ، فالواقع وهم وما عداه مستحيل [2] إلا إذا غلبت ارادة الله أو سبقت المشيئة بوقوع غير الواقع أو تعديل مسار الظاهرة أو الفعل ، فالكل مقدر أزلا .

لذلك فلا نغالى إذا قلنا مع"جون كلوفر"كلما وصل الإنسان إلى قانون جديد ،

---

(١) راجع إشارات « ابن سينا » طبعة دار المعارف ، مصر ١٩٥٧ جـ ٣ ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .
(٢) الإيجى (عضد الدين) المواقف شرح الجرجانى ، القاهرة ١٩٠٧ ، ص ٧٢ .

فإن هذا القانون ينادى قائلاً ، إن الله خالقى وليس الإنسان إلا مكتشفا" [1] أو كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى « من أن الكون كله يسوده نظام دقيق محكم ، إذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مضطردة ثابتة لا تتبدل » [2] .

وأما فى مجال الفعل الإنسانى فاننا نراه صادر عن مطاوعة أصلية باطنة فى صميم وجوده .

وهكذا يكون معنى الحرية مرتبط بالطاعة ، ومعبر عن إختيار أصلى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأزلية التى تعد سمة أساسية من سمات الوجود الإنسانى الخاضع تماماً للأمر الالهى ، والمرتبط بأصله فى العلم الإلهى وقد رأينا رأيا قريباً من هذا عند كارل يسبرز Karl Jaspers الذى يرى أن الإنسان يشعر بالضرورة الوجودية التى ترين على ذواتنا كما يقول أن الإختبار الحقيقى إنما هو ذلك الإختبار الضرورى الذى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية " [3] والذات الحقيقية لا تكون إلا ما جاء مرتسماً فى العلم الإلهى [4] .

وهكذا ننتهى إلى مجموعة من المصطلحات التى استخدمها الصوفية والعلماء والمتكلمين ، وهى فى جلها إتجاهات تعنى أن فكرة الحرية المطلقة من كل قيد أمر بعيد المنال ذلك أنه لو قدر للإنسان أن يكون حراً حرية مطلقة لكان الها أو أشبه بالإله. من هنا تظل مصطلحات من أمثال الضرورة ، والجبرية ، والطاعة ، والإرادة والإختيار

---

(١) جون كلوفر ، مجموعة مقالات مترجمة بعنوان الله يتجلى فى عصر العلم ، دار احياء الكتب العربية ، ص ١٤٤ ، أورده أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه الإنسان والكون ، ص٦٤ .

(٢) الإنسان والكون ، ص ٦٤ .

(٣) راجع الدكتور زكريا إبراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة ١٩٦٨ ، جـ ١ ص ٤٢٦ ، ٤٦٧ ، راجع أيضاً مشكلة الحرية ، ص ٦١ .

- See too F.CONSETH (Entretiens Presides Par " Deteminisme et Libre Aribtre " Editions du Griffou Paris, 1944 .

(٤) راجع صدر الدين القونوى، مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٢٧٣ تصوف دار الكتب ، ص ١ .

المسبق [١] فى مجال الإشارة إلى وجود نوع من الحرية يمارسه الإنسان فى مجال الحرية الإلهية المطلقة التى قدرت حرية الإنسان أولاً وأحكمت قوانين الكون فيما يشبه الجبرية الصارمة أو الضرورة التى تخضع لها حركة الأفلاك والكواكب والنجوم ، وهطول المطر ونمو الزروع والنباتات والتفاعلات الكيمائية ، وحركات الزلازل والبراكين إلى آخر هذه الظواهر الطبيعية التى لا يملك الإنسان من أمرها شىء إلا ما يسره الله له وهداه إليه .

٩. النتائـــــج :

يدور هذا البحث حول المشيئة الإلهية وما يتعلق منها بالغيب المطلق كذلك يبحث فى دور الإرادة وعلاقتها بما يظهر فى الكون من المشيئة ثم أن الباحث يتابع كيف تخضع الحرية الإنسانية لحرية الإرادة الالهية، وينظر إليها من زاوية « المشيئة » و « الإرادة » و « الحكم الإرادى » .

ومنذ بداية البحث تتحدد مفاهيم « المشيئة » باعتبارها الغيب المطلق ، وهى الوجود بأسره ما ظهر منه وما لم يظهر ، فى حين أن « الإرادة » هى النسبة الالهية التى خصصت شطراً من الغيب بالظهور .

وأما « الحكم الإرادى » فهو المصطلح الذى إستخدمه « ابن عربى » فى مجال الحديث عن الفعل الالهى مفضلاً له على مصطلح « الإختيار » ذلك أن الإختيار هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع ، ولما كان الله جل شأنه لا يتردد بين ممكنات كان من الأجدى والأدق أن يستخدم الصوفية مصطلح « الحكم الإرادى » ، فالإختيار هنا حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الألوهية .

---

(١) يتحدث القديس أوغسطين عن الإختيار المسبق من خلال نظريته فى « اللطف الإلهى » التى تعنى إن الله إختار قوماً كتب لهم الخلاص والنجاح ، فإذا إختاروا كان إختيارهم تابعاً لإختيار الله وإرادته .

- See Jacaues Martain De Bergson, Thomas d' Aquin, New York, 1944, P. 152, 176 .

وراجع أيضاً مشكلة الحرية ، ص ١٥١ .

كما أن « ابن عربى » إذا قال بنفى الإختيار عن الجناب الالهى فلأنه يتعارض وأحدية المشيئة فالمشيئة أحدية الإختيار ولا يعقل الممكن فيها أبداً .

ويحل الجيلى هذا الإشكال بقوله أن القدم صفة الإرادة عندما يتعلق الأمر بالذات ، وأن الحدوث صفتها عندما يتعلق الأمر بالكون والكائنات ، وهو ما يعنيه الشيخ الأكبر من إعتقاده أن "الإختبار" إنما يرد من حيث النظر إلى الممكن من حيث علته وسببيته لذلك نقرر أننا لسنا بصدد جبرية صارمة مفروضة على الله من مخلوقاته كما هو الحال عند ليبنتز Leibitz، فالله مريد وقادر .

كما يتعرض البحث لبيان حقيقة الأمر الالهى فيفرق بين أمرين « أمر التكوين وأمر التكليف »، ويخلص إلى أن الطاعة أو المعصية لا تكون متعلقة « بأمر التكوين » ذلك أنه مما لا يتعلق به فعل الإنسان ، وأما المخالفة فتقع « لأمر التكليف » المبلغ للخلق على ألسنة الرسل والمبلغين .

وقد ترتب على هذا أن الصوفية أصحاب هذا الإتجاه راحوا يعتقدون أن الله يأمر بما لا يريد وقوعه ، فالنبى أو المبلغ لا يعرف سلفاً ما سوف يقع عندما يبلغ الأمر الإلهى وهو لا يعرف إلا بعد وقوع المراد .

ثم أن الأمر الالهى لا يعصى فى أصله وإنما تتكون « الاباية » فى القلب عندما يقع الأمر عليه فتكون المعصية ، أو يقع القبول فتكون الطاعة ، وهذا كله خاضع لحكم التكوين .

وعندما يستخدم « ابن عربى » مصطلح الحكم الإرادى فإنما يتفادى الإعتقاد السائد بإمكانية أن يكون قائلاً بالتعطيل فهو عندما يعلن أن الله أراد الممكنات كما علمها ، أو على نحو ما سبقت به المشيئة وعلى نحو ما جاء فى العلم الأزلى إنما ينزه الحق عن حكم الممكنات فى المشيئة فالممكنات لا حكم لها بل الحكم خاضع لما جاء فى العلم.

لذلك فنحن لا نتفق مع ما جاء عند الدكتور « أبو العلا عفيفى » وما فهمته

الدكتورة « سعاد الحكيم » من أن « ابن عربى » يفرض جبرية صارمة على الإرادة الالهية ويجب النظر إلى مفهومه فى المشيئة من خلال مفهومه « الحكم الإرادى » وكذلك من خلال تدبر آيات القرآن الكريم فى معنى المشيئة والإرادة .

ثم أننا وجدنا « ابن عربى » يقدم مفهوماً فى الحرية يتلازم ومعنى العبودية المحققة لله جل شأنه فالعبودية وإن كانت صفة الإفتقار والتذلل إلا أنها إفتقار لله الواحد وغنى عن العالمين فليس فيها عبودية أو إفتقار لغير الحق ، لذلك تصبح العبودية فى هذا الفكر أصل من أصول حرية الإنسان وخلاص من رق الأغيار .

ويطلق « أبو حامد الغزالى » الإرادة الالهية فلا يوافق المعتزلة على أن الله يفعل الأصلح لعباده ، كما لا يأخذ بفكرة « الجواد » الذى لا يمكن أن يدخر من جوده شىء وإنما يفعل الله ما يشاء فلا تجب عليه أفعال بعينها لأنه لا يعقل فى حقة الوجوب لذلك يمكن القول أن الإرادة الالهية كما تختص بالخير فهى تختص أيضاً بالشر وتريده، فالله إذا شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، وليس من شرط مشيئة أن يشاء لا محالة .

وتظهر فكرة حرية الإنسان عند « ابن عطاء الله السكندرى » والمدرسة الشاذلية من خلال منظور حرية الإرادة الالهية فيكون تدبير الإنسان لاحقاً وتابعاً للتدبير الالهى لأن الله وهو مدبر شئون العبد قبل وجوده وهو أيضاً مدبر شئونه بعد وجوده ، لذلك نكون بصدد نظرية فى ترك الاختيار والتدبير لله أو نظرية فى « سبق التدبير الالهى » لذلك يمكن القول أن « ابن عطاء » والشاذلية من القائلين بالجبرية الصارمة عندما يتعلق الأمر بالمشيئة والإرادة لأن كل شىء قد تم تدبيره منذ الأزل ولم تترك المشيئة شىء ، وهو من القائلين بسبق الإختبار الالهى للفعل الإنسانى ، لذلك تكون طاعة الإنسان ومعصيته عن تدبير سابق وفكرة السبق التى تبناها عند الشاذلية مصدرها فى القرآن الكريم كما أوضحنا آنفا .

وفكرة « الإختبار المسبق » وردت فى الفكر المسيحى حيث وردت عند «بولس»

الرسول الذى آثر هذا المصطلح على كلمة « القدر » والله طبقاً لهذا الفكر يمنح نعمة الإختبار المسبق للبشر جميعاً فإذا رفضها الإنسان تحمل وزر عمله ، فيكون الثواب والعقاب تابعاً لقبول النعمة الالهية أو رفضها .

ويفصل هذا البحث بين المشيئة والإرادة على إعتبار أن المشيئة هى الغيب المطلق والعلم الالهى الكامل المحيط ، وأما الإرادة فهو الجزء الذى تخصص من المشيئة بالظهور ، ثم نتبين من خلال ذلك أن الكون يحوى أموراً تظل خاضعة لحكم المشيئة ولا يمكن أن ندخل فى حساب حرية البشر أو حرية الإختبار من جانب الإنسان ، فأفعال الإختبار هى تلك التى تعلقت بأمر التكليف وهى تلك التى تقع فى نطاق سيطرة الإنسان عليها من حيث القبول أو الرفض ، ومن حيث الطاعة أو العصيان وأما الأمور التى تجرى فى الكون دون تدخل منه فأنها تظل خاضعة للمشيئة فلا حرية فيما لا فعل فيه فحركة الأمعاء وسريان الدم وهضم الطعام ، وحركات النجوم والأفلاك ، وهطول المطر وإمتناعه أمور تخرج عن نطاق الفعل الإنسانى ، فلا طاعة فيها ولا معصية ولا معصية إلا بالقدر الذى يتاح به للإنسان أن يتدخل فيها ونحن لا نرى ضرورة لإدخال هذه الأمور فى البحث عند الحديث عن حرية الفعل أو جبريته لأنها تخرج عن نطاق الأفعال وتدخل فى نطاق النظام الكونى الخاضع بما فيه للمشيئة وحرية الإرادة الالهية وفيه تبدو الحتمية واضحة.

وإذا كنا نوافق « ابن سينا » على أن الموجود يكون وفق المعلوم على أحسن نظام فإن هذا يجب أن يكون فى نطاق المشيئة والإرادة الحرة للخالق جل شأنه ، بمعنى أن الموجود لا يقهر الإرادة الالهية فيعوقها عن أن تتدخل وفق المشيئة ، بل أن المعلوم قد إتسع ليشمل ما هو موجود وما سوف يوجد مما قدره الله أزلا لقوله تعالى « **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** » (١) .

---

(١) سورة الملك الآية ١٤ .

ومن النتائج المترتبة على هذا البحث أن الإنسان خلق مختاراً وله حرية ، وهو يمارس حريته فى الإقدام على فعل الخير أو الشر، كما يختار بين الإيمان والفكر أو بين الطاعة والمعصية ، إلا أن هذا لا يقدح فى حرية الإختيار الالهى كما لا يجوز للإنسان أن يظن أنه حر باطلاق ، فالحرية البشرية حرية المراد الإلهى فى الإنسان كما جاء سابقاً فى المشيئة ، علم الله ذلك وأخبر به وعلم أنه قد يكون وسيلة المشرك فى إلقاء تبعة ذنوبه على الله فأخبر عن ذلك سبحانه بقوله « **سيقول الذين إشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيىء** »[1] وهو ما يشير إلى مسئولية الإنسان عن إختياره للشرك والكفر والمعصية ، ولا مناص له من الحساب على ما أقدم على إختياره .

كذلك يظهر أن الحرية البشرية هى حرية المحدود الناقص التى تتحرك ضمن حرية مطلقة هى حرية اللامحدود المطلق الذى أحاط بكل شيىء بعلم ومشيئة وإرادة ، فإذا ظن الإنسان أنه ذو مشيئة فإن مشيئة الله سابقة وتدبير الله محكم لا يغادر أمراً ولا فعلاً إلا كان من ورائه وإستمع لقوله تعالى « **كذلك كدنا ليوسف ما كان لياخذ اخاه فى دين الملك إلا أن يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذو علم عليم** »[2] فإن كان يوسف قد كاد لاخوته حتى يستبقى أخيه فإن الحق جل شأنه يعلن أنه من كيده وأن يوسف ما كان ليدبر أمراً إلا أن يكون بمشيئة الله وتدبيره .

وهكذا لا يصح الاعتقاد بمجاوزة المشيئة الإلهية ، كما يجب النظر إلى كل الأمور على أنها تابعة للمراد الإلهى المسبوق بالمشيئة .

وإذا كانت المشيئة الإلهية قد سبقت بأن النار تحرق، لكن مع هذا يجوز أن يلقى نبى فى النار فلا يحترق، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبى عليه السلام

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٤٨ .

(٢) سورة يوسف ، الآية ٧٤ .

فيحدث من الله تعالى أو من الملائكه ـ كما يقول الغزالى ـ تقصر النار سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه فتبقيه معها على سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث فى بدن النبى صفة تخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار (١) يقول الغزالى : وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهدها جميعاً فلم ينبغى أن ننكر امكانها ونحكم بإستحالتها ، فقد خلق المادة قابلة لمراداته فتتحول العصا إلى حية ويتحول النبات فى جسم الحيوان دماً ويستجيب البحر لعصا موسى فينشق الماء ... وهكذا لا غالب لأمره ولا راد لمشيئته، والمادة لا تفرض نفسها على المشيئة فتكون نموذجاً خارجياً تأتى المرادات الإلهيه على غراره فهذه ضرورة غير جائزة على الله جل شأنه .

لذلك وجدنا « ابن عرابى » يقول بالحكم الإرادى ولا يقول بالإختبار لأن الإختبار تردد ونقص بينما الحكم الإرادى مشيئة التى تتناسب مع كماله جل شأنه .

والنتيجة التى يجب ألا نغفلها هى أن القوانين الكونية حتمية بما يحدث فيها من تغيرات أو ربما يضاف إليها كل يوم على يد العلماء ، ذلك أن القانون الكونى موجود أزلا وكامن فى الطبيعة لا يكشف عن نفسه إلا بمشيئة إلهية وكثيراً ما ينتظر القانون العلمى أو الطبيعى آلاف السنين قبل أن يجيء أحد العلماء ، ممن إختصهم الله باكتشاف القوانين الطبيعية فيكتشف القانون فى لحظة من لحظات الزمان والإنسان هنا ليس إلا مكتشف ، والقول بالإختراع عار من الحقيقة. وأما القول بفكرة الصنعة والصانع والمصنوع التى أخذنا بها من آيات القرآن الكريم فهى فى صميمها حرية وليست جبرية فإذا كنا قد نظرنا إلى الإنسان بإعتباره حلقه من حلقات الكون ولذلك اقتضت أن تكون نواميس ثابتة حتى يظهر أثر العناية الإلهية دون أن يؤدى هذا إلى القول بالجبرية ذلك أن الجبرية شيء والحتمية شيء آخر. ولقد سبق إلى رأى قريب

---

(١) أبو حامد الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ١٩٨٠ م ، ص ٢٤٦ .

من هذا أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى فى بحثه عن « مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى » [1] عندما أوضح أن رأى « ابن رشد » لا يؤدى إلى القول بالجبر ذلك أنه يقيم فكرة القضاء والقدر على أساس من الإعتقاد بوجود نواميس ثابتة، والعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها . وهكذا فإن الدكتور محمد عاطف العراقى يقيم مذهبة فى السببية بالرجوع إلى فكرة العناية والحكمة الإلهية وهذا يؤدى إلى أى نوع من الجبرية .. كما أن اعتراف ابن رشد بإرادة داخلية من جهة وأسباب خارجية من جهة أخرى لا يؤدون إلى حد لهذه الإرادة ، بل إلى تنظيم لعملها فبالإرادة الداخلية والنظام الكونى الثابت تتضح الحكمة والعناية والغائية ، وهذا أيضاً يتضح فى رأى الدكتور « العراقى » الذى يرى أنه لا ضرورة فى العلاقات بين طبيعة الأشياء وأفعالها وهو رأى يستحق الإحترام والتقدير ويعبر عن وجهة نظرنا .

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى فى بحثه القيم « مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى » نشر فى كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف الدكتور عثمان أمين ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ .
ويرى الأستاذ الدكتور عاطف العراقى أنه فيما يتعلق بعلاقة الشيىء بنفسه أو الشيىء بفعله فلا يمكن القول بالضرورة أو الجبرية .

الفصل الثامن

الفلسفة الأخلاقية
عند
مفكرى المسلمين



الفصل الثامن

تقديم

المشكلة الخلقية

ان البحث في المشكلة الخلقية عند مفكري المسلمين يجب أن يبدأ من حيث يبدأ البحث الأخلاقي عند جميع الأمم في الشرق والغرب - ذلك أن الأخلاق مرتبطة ارتباطا وثيقا بمصادر الالزام الخلقي وتكوين الضمير الذي يميز بين ما هو خير وما هو شرير. ويرتبط هذا ايضا بالمدي الذي يكون عليه الفعل الانساني من حيث هو فعل حسن أو فعل قبيح.

وسوف نكتشف أن المعتزلة وهم أصحاب المذهب العقلي بين متكلمي المسلمين مثلا قد جعلوا الشرع تابعا للعقل، وأقاموا أحكامهم الأخلاقية علي أساس من مدح الفعل أو ذمه، أو مدي استحقاق الفعل للثواب أو العقاب وجعلوا من العقل أداتهم التي بها إستدلوا علي حسن الأفعال وقبحها.

ومن الواضح أن الخبرة الأخلاقية ترتبط بكل خبرة بشرية تنطوي علي «مضمون ذي قيمة» فالحياة الأخلاقية بما فيها من جهد ومشقة وصراع، وألم، وإثم وخطيئة، وندم، وتوبة، ويأس، وشقاء، ولذة، وسعادة، ترتبط بالجهد الإرادي الذي يمارسه الانسان سواء كان ذلك الجهد من أجل تحقيق هدف ذاتي أم أجل تغيير العالم المحيط والتأثير علي الآخرين.

ولأن الفعل الأخلاقي يتكون من خلال مفاهيم العدالة والخيرية، والحسن، فإن البحث فيما إذا كان الفعل العدل نفسه هو أحد الأصول التي تبناها المعتزلة - لذلك فالعدل أهم صفة للفعل الالهي - ولأن الفعل إما أن يوصف بأنه عادل أو ظالم فإنه يتصل بالفعل الانساني صلة يجب أن يسودها العدل الالهي المطلق.

والإنسان يستطيع بالعقل أن يميز بين الفعل الخير والفعل الشرير، وبين ما هو حق وما هو باطل - وبين ما هو طاعة وما هو معصية.

وتتكون فكرة الطاعة من خلال الأوامر الالهية التي جاءت في محكم آيات القرآن الكريم - كما تتكون فكرة المعصية من خلال مخالفة الأوامر والنواهي.

ولقد قالت المعتزلة أن حكم الله تعالي علي الأفعال يكون وفق ما بها من حسن أو قبح قبل مجئ الشرع، ونحن نثاب أو نعاقب علي حسب ما تدركه عقولنا. كذلك نخضع لحكم العقل عند التشريع علي حسب ما يدركه فلا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن فعل حسن.

وتري المعتزلة أن الله لم يخلق الكفر، والمعاصي وأجمعت علي أن الايمان حسن والكفر قبيح.

ويفهم الامام «الغزالي»[1]، الفرق بين الحسن والقبيح علي أساس ثلاث منها المشهورات أو المسلمات، فيحكم علي حسن هذه الأفعال من:

إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق في الكلام، والعدل في القضايا.

ويحكم بالقبح علي هذه الأفعال:

إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ووضع البهتان، ورضاء الأزواج بفجور النسوان، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان.

وأما الأصل الثاني الذي يعتمد عليه الغزالي في التفرقة بين الحسن والبيح فإنه يعتمد علي الايمان بأن مراعاة العدل في الأحكام حسنة، ومراعاة الظلم والطغيان قبيحان.

وأما الأصل الثالث فيعتمد علي أن صدق القضايا الرياضية عقلي صرف، ومثل هذه القضايا يقال لها صاقة أو كاذبة، ولا يقال حسنة أو قبيحة.

---

(١) الإمام الغزالي، معيار العلم بتحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١، ص ٤٧.

وإذا كنا قد أشرنا إلي الصلة بين قاعدة العدل الالهي والعقل الأخلاقي عند المعتزلة فقد أشار اليها (جولد سهير)[1]، بقولة «وكانت وجهة النظر التي غلبت عليهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين هي تنقية فكرة التوحيد من كل لبس، وإظلام وتشويه في الاعتقاد الشعبي المأثور، وهذا علي الأخص في ناحيتين هما الأخلاق وما بعد الطبيعة، لقد رأوا واجبا أن يبعدوا عن الله كل الافهام والتصورات التي تنافي الاعتقاد بعدلة.

وإذا كان معظم الباحثين يميل إلي أن يبدأ من فكر المعتزلة عند الحديث عن الفكر الأخلاقي إلا أننا واجدون في التصوف قاعدة غنية للفكر الأخلاقي في الاسلام.

ذلك أن فعل الانسان الراغب في الوصول إلي درجات المقربين رهن بفعل أخلاقي ذو جانبين، أحدهما التخلية وفيها يتخلي الانسان عن كل ما يهبط بالنفس ويجذبها إلي مستوي الأهواء الدنيا من ملذات وآثام وشرور، وثانيهما التحلية حيث يتحلي الصوفي بالأخلاق والفضائل الروحية التي تسمو بالبشرية إلي المراتب الالهية.

وإذا كانت خطرات النفوس ودوافعها ونواياها بواعث الأعمال سواء كانت خيرا أو بشرا، فإن التمييز بين فعل وآخر يكون علي أساس من قبح الخطره أو حسنها، بحيث يقال أن الفعل يكون حسنا إذا كان باعثه خطرة حسنة ويقال أن الفعل يكون قبيحا إذا كانت الخطرة قبيحة.

ولذلك يميز أهل الباطن بين ثلاث خطرات علي النحو التالي:

أولاً : خطرات الطاعات وهي تنبيه من الله بقلب الانسان ينطلق تلقائيا للقيام بالطاعات.

(١) الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، حـ ١ ص ٣٣٤ - راجع د. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف، ص ٤٦.

ثانياً : هواجس النفس الأمارة بالسوء وأكثرها يدعو إلي إتباع شهوة أو استشعار كبر وهي مما تسوله النفس للإنسان من أفعال السوء.

ثالثاً : وساوس الشيطان إذ يزين للإنسان المعاصي وسوء الأعمال.

لذلك فليس بمستغرب أن يكون التصوف من علوم الباطن التي تعني بالجوارح وتختص بالأعمال الظاهرة والباطنة.

فالأعمال الظاهرة كالعبادات، والأحكام مثل الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد وغير ذلك مما يشاهد من أفعال المرء ظاهرا.

وأما الأحكام فهي كالحدود، والطلاق، والعتاق، والبيوع، والفرائض، والقصاص وغيرها مما يظهر علي الجوارح.

وأما الأعمال الباطنة كأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال مثل التصديق والايمان، والصدق، والاخلاص والمعرفة، والتوصل، والمحبة، والرضا، والذكر، والشكر، والانابة، والخشية، والتقوي، والمراقبة، والفكرة، والاعتبار، والخوف، والرجاء، والصبر، والقناعة، والتسليم، والتفويض، والقرب والشوق، والوجد، والوصل، والحزن، والندم، والحياء، والجحل، والتعظيم، والاجلال، والهيبة [١] ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة دلالة أخلاقية عميقة يهتم بها هذا العلم الذي يعد من علوم الأخلاق الاسلامية المتقدمة، ولسوف نتبين هذا في الفصول التالية:

أ.د. ابراهيم إبراهيم ياسين
رئيس قسم الفلسفه
كلية الآداب جامعة المنصورة
المنصورة في ٢٠٠٠/١/٦

---

(١) أبو النصر السراج، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. طه عبد الباقي، دار الكتب الحديثة، مصر ١٩٦٠م، ص ٤٣، ٤٤.

الفصل الأول

الأفعال تحسن أو تقبح بالنوايا

من أهم ما يلاحظ في مجال الفكر الأخلاقي الاسلامي أنه يعطي أهمية خاصة لبواعث السلوك الانساني، بل نراه يرصد كل خاطرة تخطر ببال الانسان.

كذلك يهتم الفكر الاسلامي بدفع السلوك الخير كي يثمر ويستمر بالثواب، وقمع السلوك الشرير كي ينحسر وذلك بالعقاب والزجر.

وإذا كانت الخطرات تنشأ نشأة لا دخل للإنسان فيها في بداية الأمر فإنها تكون إضطرارية حال النشأة، لكنها لا تكون كذلك عند النزوع نحو القيام بها، ومن هنا يكون الانسان مسئولا عما يرين علي قلبه من الخبائث.

ونحن نلاحظ أن القرآن الكريم يذكرنا بأن الأعمال بالنيات وأن كل إمرئ يحصد نتائج نواياه لقوله جل شأنه «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما نوي».

ونعد النية خيرا أو شرا في ذاتها بصرف النظر عن نتائج الأفعال، لأن الانسان إذا هم بعمل حسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن هم بسيئة كتبت عليه حتي ولو لم يفعلها.

والنية تحرك الإرادة، والإرادة تدفع للقيام بالفعل ومن ثم وجب أن تخلص النية وأن تصفو القلوب من شوب الأقذار حتي لا تفسد الأعمال[1].

ومع ذلك فالأعمال لها قيمة في ذاتها ذلك أن الأفعال التي هي معاصي لا تتغير عن موضعها بالنية إذ أن النية لا تؤثر في إخراج الفعل عن كونه طاعة أو معصية، وقد يركن الانسان إلي النية فيأتي بالمعاصي مبررا ذلك بأنه كان ينوي القيام بفعل حسن - وقد تسول النفس للإنسان ذلك فيرتكن الي فساد العمل أو عدم أداء الواجبات مبرراً ذلك بسلامة النية - ذلك من خدع النفس ومن خفاء الشهوة وباطن

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٣١٤.

الهوي، والواجب عدم الاغترار، وإنما التفطن بالأسرار والتبصر بالأغوار - وقد يريد أن يدع المعاصي ولكن النفس لا تسخو للتوبة فيعتقد أن مجرد النية كاف لكن ذلك من قصور الهمة وضعف الارادة[1] .

لذلك يكون الفعل فعلا أخلاقيا خيرا إذا ما استند الي نية صادقه وضمير يقظ يدفع صاحبه إلي صدق النية والعمل معا - وأما صدق النية كما يقول المحاسبي فهو. أن يبديها القلب خوف عقاب أو رجاء ثواب لا يريد بذلك غير الله عز وجل - وأما صدق العمل فهو الهجوم علي ما عزم عليه بترك روح النفس، حتي يصير إلي ما عزم عليه من العمل فيتمه بالحرص عليه.. لا يقطعه عنه قاطع ولا يمنعه عنه مانع[2] .

ويذكر «الغزالي[3] في بيان حقيقة النية» أن النية والقصد عبارات متواردة على معني واحد وهو حالة وضعه للقلب يكتنفها أمران علم وعمل، العلم يقدمه لأنه أصله وشرطه والعمل تبعه لأنه ثمرته وفرعه وذلك لأن كل عمل - أعني - كل حركة وسكون إختيار فإنه لا يتم إلا بثلاثةأمور:

علم إرادة وقدرة لأنه لا يريد الانسان مالا يعلمه فلا بد وأن يعلم ولا يعمل ما لم يرد فلا بد من إرادة، ومعني الارادة إنبعاث القلب إلي ما يراه موافقا للغرض إما في الحال أو في المآل - فإذا جزمت المعرفة أن الشئ موافق ولا بد أن يفعل وسلمت من معارضة باعث آخر صارف عنه إنبعثت الارادة وتحقق الميل، فإذا إنبعث الارادة انتهضت القدرة لتحريك الأعضاء، فالقدرة خادمة للإرادة والارادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة، فالنية عبارة عن الصفة المتوسطة وهي الارادة وإنبعاث النفس بحكم الرغبة والميل الي ما هو موافق للغرض إما في الحال أو في المآل، فالمحرك الأول هو الغرض المطلوب وهو الباعث والغرض الباعث هو المقصد المنوي، والانبعاث هو القصد والنية، وإنتهاض القدرة لتحريك الأعضاء هو العمل.

(١) الحارث المحاسبي، الرعاية لحقورق الله، ص ٢٠٥، ٢٠٦، راجع د. أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الاسلام، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص ٢٧٠.

(٢) الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلي الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار التراث العربي، ١٩٨٠م، ص ٦٠.

(٣) إحياء علوم الدين، بتحقيق د. بدوي طبانة، حـ ٤ ص ٣٥٤.

والنية إما أن تكون وحيدة الباعث فتسمي «نية خالصة» أو أن يكون وراء النية باعثين متساويين في القدرة علي تحريك الارادة أنها بنية «موافقة للبواعث» وهي نية قد يشترك فيها باعثان إلا أن كل واحد منهما يكفي لتحريك الارادة منفرداً، والنوع الثالث هي النية التي تخضع لبواعث متساوية من حيث القوة في تحريك الارادة ولا يكفي الواحدة منها لتحريكها ويسمي هذا الجنس (مشاركة).

وأما النوع الرابع. فيكون أحد الباعثين مستقلا لو انفرد بنفسه والثاني لا يستقل إلا لو إنضاف إليه الآخر.

ومثال النوع الأول: نية الخائف في الهروب من السبع (خالصة).

ومثال النوع الثاني: أن يتعاون رجلان علي حمل شئ بمقدار من القوة كان كافيا في الحمل لو إنفرد، أو أن يسأله قريبه الفقير مسألة فيقضيها لفقره - وقرابته وعلم أنه لولا فقره لكان يقضيها بمجرد القرابة ولولا قرابته لكان يقضيها بمجرد الفقر (موافقة للبواعث).

ومثال النوع الثالث: أن يقصده قريبه الغني فيطلب درهما فلا يعطيه ويقصده الأجنبي الفقير فيطلب درهما فلا يعطيه، ثم يقصده القريب الفقير فيعطيه فيكون إنبعاث داعيته بمجموع الباعثين وهو القرابة والفقر[1]، (مشاركة).

ومثال النوع الرابع: أن يكون للإنسان ورد في الصلاة وعادة في الصدقات فاتفق ان حضر في وقتها جماعة من الناس فصار الفعل أخف عليه بسبب مشاهدتهم، وعلم من نفسه أنه لو كان منفردا خاليا لم يفتر من عمله، وعلم أن عمله لو لم يكن طاعة لم يكن مجرد الرياء يحمله عليه - (المعاونة).

وتأتي الأعمال تابعة للنية، وهي في نظر الغزالي علي ثلاثة أقسام طاعات، ومعاصي، ومباحات.

(١) راجع إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٥٤، ٣٥٥.

القسم الأول وهو المعاصي، وهي لا تتغير عن موضوعها بالنية فلا ينبغي ان يفهم الجاهل ذلك من عموم قوله عليه السلام، إنما الأعمال بالنيات، فيظن أن المعصية تنقلب طاعة بالنية كالذي يغتاب انسان مراعاة تقلب غيره، أو يطعم فقيرا من مال غيره، أو يبني مدرسة أو مسجدا بمال حرام وقصده الخير فهذا كله جهل والنية لا تؤثر في إخراجه عن كونه ظلما وعدوانا ومعصية، بل قصده الخير بالشر علي خلاف مقتضي الشرع شر آخر فإن عرفه فهو معاند للشرع وإن جهله فهو عاصي بجهله.

قال سهل رحمه الله تعالي «ما عصي الله تعالي بمعصية أعظم من الجهل قيل يا أبا محمد هل تعرف شيئا أشد من الجهل، قال نعم، الجهل بالجهل»[1]، لأن الجهل بالجهل يسد باب التعلم بالكلية.

القسم الثاني: «الطاعات»[2]، وهي مرتبطة بالنيات في أصل صحتها وفي تضاعف فضلها، وأما الأصل في الطاعة أن ينوي بها عبادة الله تعالي لا غير فإن نوي الرياء صارت معصية وأما تضاعف الفضل فبكثرة النيات الحسنة، فإن الطاعة الواحدة يمكن أن ينوي بها خيرات كثيرة فيكون له بكل نية ثواب إذ كل واحدة منها حسنة ثم تضاعف كل حسنة عشر أمثالها.

وهكذا لا يكون فعل الطاعة طاعة إلا إذا صدر عن نية حسنة بل يصبح فعل الطاعة معصية إن كان وراءه نية سيئة.

القسم الثالث: المباحات، وما من شئ من المباحات إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات وينال بها معالي الدرجات.

ومن القواعد التي تحكم المباحات، أن الحلال منها إذا أتاه الانسان حوسب عليه كيف فعله وأما الحرام فيعاقب عليه الانسان لقوله صلي الله عليه وسلم «حلالها حساب وحرامها عقاب» خذ مثلا التطيب لله أمر مباح يثاب عليه الإنسان، والتطيب

---

(١) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ، ص ٣٥٧.
(٢) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٥٩.

لغير الله أمر فيه كراهة، وقد جاء في الخبر «من تطيب لله تعالي جاء يوم القيامة وريحه أطيب من المسك، ومن تطيب لغير الله تعالي جاء يوم القيامة وريحه أنتن من الجيفه»[1] .

وهكذا فإن كل ما يشوب صفاء النية والاخلاص في العمل أمر منقص من ثواب الفعل - فلا تتساوي بواعث الأعمال لأن من البواعث ما يكون مقصودا به وجه الله لا غير، ومنها ما يداخله الرياء، وحظوظ النفس، والصوفي يعمد الي تنقية بواعثه وإنتقاء الخير منها ليتفادي ضياع حسناته يعلمه بما جاء في الخبر «إن العبد ليحاسب فتبطل أعماله لدخول الآفة فيها حتي يستوجب النار ثم ينشر له من الأعمال الصالحة ما يستوجب به الجنة فيتعجب ويقول يا رب هذه أعمال ما عملتها قط، فيقال هذه أعمال الذين أغتابوك وظلموك».

وفي الخبر أيضا «إن العبد ليوافي القيامة بحسنات أمثال الجبال لو خلصت له لدخل الجنة فيأتي وقد ظلم هذا وشتم هذا، وضرب هذا فيقتص لهذا من حسناته ولهذا من حسناته حتي لا يبقي له حسنة فتقول الملائكة قد فنيت حسناته وبقي طالبون، فيقول الله تعالي ألقوا عليه من سيآتهم ثم صكوا له صكا الي النار»[2] .

لكل هذا يعتد الصوفية بمراقبة خواطرهم وبواعث أعمالهم، ويراقبون بواطنهم خشية أن تحبط أعمالهم لدرجة أننا نقطع بأن هؤلاء القوم إنما كانوا أصحاب نظرية متكاملة في الارادة الخيرة تعتمد علي هذا النوع من دراسة النفس دراسة سيكولوجية أخلاقية دينية في ظل فهم من مناهج الاستبطان التي تكشف عن دقائق النفس وخفاياها. وهي دراسة تسبق نظرية كانط في الواجب والارادة الخيرة بإعتبارها المبدأ الأساسي لقيام أخلاق عملية ومتفوقة بذلك علي صورية كانط القائمة علي أساس من الضرورة والكلية، والتي تغرق في النظر ويستشكل معها العمل.

---

(١) جاء الخبر في إحياء علوم الدين، حـ ٢٤، ص ٣٦٠.

(٢) جاءت الأحاديث في الإحياء، حـ ٤، ص ٣٦١.

الفصل الثانى

كيف يتكون الضمير

إن الإجابة علي السؤال القائل مم يتألف الضمير؟ يستدعي أن نلاحظ أن به ملكة للحكم والتمييز بين الخير والشر يتداخل مع هذه الملكة مجموعة من التراكيب والأصول الزمانية والمكانية والاجتماعية - وتقوم ملكة الحكم بالتأمل والتفكير والحوار مع خير الضمائر حتي يصبح ضميرا نزيها وكليا - والوصول الي هذه النزاهة هو ما يعطي الضمير قيمته الأخلاقية من وجهة نظر النية(١).

إن ما يكون القيمة الأخلاقية للفرد في وجهها الذاتي هو النية التي تكون مسئولة عن إرادته الخيرة وإخلاصه للدوافع والأوامر الصادرة عن ضميره الأخلاقي.

ومهما يكن الضمير نقيا ونابعا من نية حسنة فإن هناك وجها موضوعيا للأفعال في ذاتها يجعل منها سلوكا سيئا يعكر صفو الضمير كالزنا، والسكر، والخيانة، والغش والسرقة.

ويتعرض الضمير لأزمة طاحنة عندما يرتكب الانسان فعلا يخالف ضميره أو يخالف المعايير الدينية والاجتماعية المستقرة، ويظهر عدم رضا الضمير في:

(١) الشعور بالعار: وينجم عن جبن الانسان أمام الواجبات وما يستتبع ذلك من خجل المرء من نفسه.

(٢) التأنيب وهو لوم الإنسان لنفسه علي إنتهاكه لقاعدة أخلاقية إلتزم بها.

(٣) الندم والتوبة، وهو قبول العقاب عن الذنب الذي إرتكبه الإنسان والتصميم علي تجنب فعل الشر في المستقبل(٢).

ويميز بعض الفلاسفة بين الأسف والندم والتأنيب والتوبة علي النحو التالي:

---

(١) راجع عبدالرحمن بدوي (الدكتور)، الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥م، ص ٧٣.
(٢) الأخلاق النظرية، ص ٧٧.

المرء يأسف علي لذة زالت، ولكنه يندم ويتوب عن لذة مشبوهة، والأسف يود أن يطيل Prolonge أما التأنيب فيود يقضي، والأسف بأسي علي ماض غائب وأما التأنيب فعلي العكس من ذلك يأسي علي ماض شديد الحضور ويظهر الحاضر فيه علي أنه حاضر مضي.

والندم والتوبة يدلان علي حال الضمير الموحد في الأسف علي الذنب، وفي التصميم علي العمل الطيب، أما التأنيب فحال ضمير منقسم لا يزال متعلقا بذنبه، لكنه أخذ في الانفصال عنه، ويخجل منه ويدين نفسه كما يقول ما دينه في الضمير الأخلاقي[1].

وينظر اللاهوت البروتستانتي إلي الندم علي أنه إما أن يكون :

(١) إقرار بالذنب والخطيئة وعملا من أعمال الشريعة تظهر الذنب وتتهم وتخيف الضمير، وتعلن عن غضب الله وتدفع إلي اليأس.

(٢) إقرار بالذنب مصحوب بعدم إيمان مستمر.. إن الندم علي الذنب يدل قطعا علي أن الروح لم تمت، لكن الندم ليس مبدءاً واهيا للقداسة، إنه مبدأ خطير جدا، وربما ماتت الروح منه كما يموت البدن من الألم الشديد.

ومعني هذا أن اللاعوت البروتستنتي يتصور الندم علي أنه ظاهرة من ظواهر الفزع (فزع الضمير، والفزع من الجحيم) الذي يستولي علي النفس عندما تدرك أنها لم تؤد واجبات الشريعة، ويري لوثر أن هذا الشعور بالتقصير في حق الشريعة هو الدافع الوحيد للإنسان كي ينال رضا الله ورحمته[2].

---

(١) راجع الأخلاق النظرية، ص ٧٨، ٧٩.

(٢) الأخلاق النظرية، ص ٨٦.

كيف يتكون ضمير المسلم؟

يتكون ضمير الإنسان المسلم من خلال مراقبته لنفسه ومحاسبتها علي كل فعل من أفعالها لعلم المسلم أن الله مطلع علي هذه الأفعال، كما أن الله مطلع علي الضمائر، وعالم بالسرائر ورقيب علي أعمال العباد، قائم علي كل نفس بما كسبت.

وينقسم الناس في المراقبة إلي الصديقين وإلي أصحاب اليمين، وهؤلاء جميعا هم المقربون. والدرجة الاولي من المراقبة هي مراقبة الصديقين، وهي مراقبة التعظيم والإجلال، وهو ان يصير القلب منكسرا تحت الهيبة فلا يبقى فيه متسع للإلتفات الي الغير أصلا.

ولصلاح هذه الحالة من المراقبة يجب ان تكون تحت رعاية القلب الذي إذا صار مستغرقا بالمعبود صارت الجوارح جارية علي السداد والاستقامة، وهذا النوع من القلوب لا يلتفت الي شئ في الأرض مهما كان، وإنما هو قلب مشغول بملك الارض والسماء مستغرقا فيه منصرفا به عن ملوك الارض.

والمراقبة الثانية هي مراقبة الورعين من أصحاب اليمين وهم قوم غلب يقيناً إطلاع الله علي ظاهرهم وباطنهم وعلي قلوبهم ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال بل بقيت قلوبهم علي حد الإعتدال متسعة تلتفت للأحوال والأعمال إلا أنها مع ممارسة الأعمال لا تخلو من المراقبة – وقد غلب عليهم الحياء من الله فلا يقدمون ولا يحجمون إلا بعد التثبت فيه ويمتنعون عن كل ما يفتضحون به في القيامة، فانهم يرون الله في الدنيا مطلعا عليهم ، لا يحتاجون إلي انتظار القيامة[1].

ويأتي بعد ذلك فعل الندم علي ارتكاب الذنب ليكون عاملا زاجراً للنفس داعما ليقظة الضمير باعثا علي التوبة، ولا يحدث هذا إلا كأثر من آثار محاسبة النفس.

---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤ ، ص ٣٨٩، ٣٩٠.

قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد»[1]، وهذه إشارة إلي المحاسبة علي ما مضي من الأعمال - لذلك قال عمر رضي الله عنه حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا، وفي الخبر أنه عليه السلام جاء‌ه رجل فقال يا رسول الله أوصني فقال أمستوصي أنت فقال نعم - قال - اذا هممت بأمر فتدبر عاقبته فإن كان رشدا فأمضه وإن كان غيا فانته عنه»[2].

وهكذا تأتي المحاسبة كأحد أهم القوانين الحاكمة لإيقاظ الضمير ورفع كفاءة ملكه التمييز بين الخير والشر. الأمر الذي يدفع الانسان إلي التوبة عندما يقع في الذنب لقوله جل شأنه «وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون»[3]، - والتوبة نظر في الفعل بعد الفراغ منه بالندم عليه- لقوله جل شأنه - إن الذين إتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون»[4].

فكأن الانسان حال إرتكاب المعصية يكون أعمي لا يستنير أو يبصر النور إلا بذكر الله - ألا بذكر الله تطمئن القلوب.

دوام المحاسبة:

والمحاسبة يجب أن تكون علي الدوام وإعمال ملكة التمييز بين الخير والشر يجب أن يكون مستمرا آناء الليل وأطراف النهار، فالنفس لا تسلم من مقارفة المعاصي، وإرتكاب التقصير في حق الله تعالي فلا ينبغي ان يهملها فإنه إن أهملها سهل عليه العودة إلي إتكاب المعاصي وأنست بها نفسه وعسر عليه فطامها وكان ذلك سبب هلاكها. لذلك يحدد «الغزالي»[5]، طريقا لعقاب النفس المصرة علي إرتكاب المعاصي علي النخو التالي:

---

(١) قرآن كريم
(٢) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٩١.
(٣) قرآن كريم
(٤) قرآن كريم
(٥) الأخلاق النظرية، ص ٨٨

يعاقب الإنسان نفسه إذا إذا أكل لقمة شبهة بشهوة نفس فينبغي أن يعاقب البطن بالجوع، وإذا نظر إلي محرم ينبغي أن يعاقب العين بمنع النظر وكذلك يعاقب كل طرف من أطراف بدنه بمنعه عن شهواته.

ويصاب الإنسان المسلم بالعار والتأنيب والندم إذا ما إرتكبت ذنبا وسلك سبيلا إلي المعاصي بينما إذا أدي الانسان واجبه في محاسبة نفسه وسلك سبيل الفضيلة إنتابه شعور بتأدية واجبه تجاه ربه وتجاه الناس وهذا يعود بالتالي بالشعور برضا الضمير.

لكن الانسان اليقظ لا يركن الا رضا الضمير فقد يكون هذا الرضا من منشأ سلبي، وقد يحاول الانسان ان يزيف لنفسه هذا الشعور برضا الضمير فيعتقد أن ما فعله كان صحيحا وموافقا للأحكام الشرعية والأخلاقية.

ويوضح د. عبدالرحمن بدوي مصادر الرضا الزائف للضمير علي النحو التالي:

(أ) إما عن فساد الاعتقاد في أن ما فعله المرء صحيح أي عن وهم.

(ب) أو عن سلبية الفعل، بحيث يظن أن الخلو من الفعل أفضل من الفعل الذي ربما أدي إلي خطأ إرتكاب ذنب.

(حـ) أو عن تحيز في الحكم فيتغاضي عن المساوئ ولا يتكدر الا الأفعال الحسنة، أو الجوانب السيئة، وبالجملة عن سوء تحليل ونقص في الاستيعاب[1]، علي أنه إذا كان رضا الضمير يجب ألا يكون مطلقا، فإن الندم أيضا يجب ألا يكون مطلقا لأنه يؤدي إلي اليأس، وعدم القدرة علي ممارسة الفعل الخير خوف الشبهة.

والندم يعنى الانحناء علي قطعة من ماضي حياتنا لنطبع فيها معني جديدا، وحياة جديدة، وقيمة جديدة، والندم يقضي علي عصب الذنب ويزيله من مركز حياة

---

(١) الأخلاق النظرية، ص ٨٨.

الشخص تمهيدا لبداية جديدة، ولهذا فإن الندم يحدث تجديدا أخلاقيا، ذلك أن في كل نفس تكمن قوة حرة من الذنوب، وإن من شأن الذنوب أن تضغط علي النفس، فلو أننا شعرنا بالندم عليها إذن لتحررنا من هذه الذنوب وأطلقنا القوي الكامنة من مكامنها المضغوط عليها فيها تحت نير الذنوب[1].

وينظر ماكس شيلر إلي فعل الندم علي أنه شكل من أشكال علاج النفس لذاتها، بل هو السبيل الوحيد إلي استعادة قواها الضائعة، فالندم دينيا أكثر من ذلك إنه الفعل الطبيعي الذي وهبه الله للنفس كما تعود اليه وتنبت حينما تبتعد عنه.[2]

ويأتي الضمير في القرآن الكريم بمعني السريرة، والضمائر هي السرائر - يقول جل شأنه في سورة الطارق «يوم تبلي السرائر فما له من قوة ولا ناصر»[3].

ولأن الندم يطامن من كبريائنا فإنه يمهد السبيل للفضائل في نفوسنا - إذ لا عصبة أمامها أكبر من الكبرياء، والادعاء والاستكبار، ولطالما حمل الاستكبار الانسان علي الإصرار علي الخطأ وبالتالي عدم تحصيل الفضيلة.

ولأن مفكري المسلمين قد أدركوا مدي ما تحدثه الرزائل من تعطيل للإرادة الخيرة وإفساد للضمير فقد راح «ابن عدي» يعدد فضائل النفس ورزائلها علي النحو التالي:

١ - **العفة**: وهي ضبط النفس عن الشهوات، والاعتدال في اللذات دون إفراط أو تفريط.

٢ - **القناعة**: فهي الرضا بما سنح من العيش، وترك الحرص علي الرغبة في المراتب العالية وجمع الأموال.

٣ - **التصون**: وهو الحفظ من التبذل والهذل القبيح، وضبط اللسان عن الفحش في القول، والابتعاد عن أصاغر الناس.

(١) الأخلاق النظرية، ص ٨٣.
(٢) الأخلاق النظرية، ص ٨٢.
(٣) سورة الطرارق، آيات ٩، ١٠.

٤ - **الحلم**: هو ترك الانتقام عند الغضب مع القدرة علي ذلك، وهذه الخصلة محمو ما لم تؤد الي فساد سياسة.

٥ - **الوقار**: وهو الامساك عن فضول الكلام.

وأما الرزائل والأخلاق الرديئة فيعددها ابن عدي علي النحو التالي:

١ - **الفجور**: وهو الانهماك في الشبهات، والسرف في اللذات وارتكاب الفواحش وهذا الخلق مكروه، لأنه يهدم الحياء ويذهب بماء الوجه.

٢ - **الشره**: وهو الحرص علي إكتساب الأموال من كل وجه حتي لو كان قبيحا، وهذ الخلق مكروه من جميع الناس.

٣ - **التبذل**: وهو إطراح الحشمة ومخالطة السفهاء وحضور مجالس الفحش والتواضع للسفلة.

٤ - **الخرق**: وهو كثرة الكلام والتحرك من غير حاجة، وسرعة الجواب دون تفكير، وهو خلق مستقبح لا سيما بأهل العلم.

٥ - **العشق**: وهو الافراط في الحب وهو مكروه لا سيما ما هو متجها للشهوة لأنه قد يحمل صاحبه علي الفجور وارتكاب الفواحش.

٦ - **القساوة**: وهو خلق مركب من البغض والشجاعة وهو التهاون بما يلحق الغير من الألم والأذي، وهو خلق مكروه الا من الجند في الحروب.

٧ - **الغدر**: وهو رجوع الانسان عما تعهد به.

٨ - **الخيانة**: وهو الاستبدال بما يؤتمن الانسان عليه من الأموال والأعراض، وتحريف الرسائل.

٩ - **إفشاء السر**: وهو خلق مركب من الخرق والخيانة.

١٠ - **الكبر**: وهو استعظام الانسان نفسه والاستهانة بالآخرين.

١١- **العبوس**: وهو التقطب، وقلة التبسم عن اللقاء.

١٢- **الخبث**: وهو إضمار الشر للغير، وإظهار الخير له، واستعمال الحيلة والمكر والخديعة في المعاملات.

١٣- **الحقد**: وهو إضمار الشر للإنتقام عندما تحين الفرصة.

١٤- **البخل**: وهو منع المستعطي من القدرة علي الاعطاء.

١٥- **الجبن**: وهو توهم المخاوف. وعدم الاقدام علي الأمور.

١٦- **الحسد**: وهو التألم مما يراه الانسان بغيره من الخير، ومحاولة إعدام خير الغير.

١٧- **الجزع عند الشدة**: وهو مركب من الخرق والجبن.

١٨- **صغر الهمة**: وهو ضعف النفس عند طلب المراتب العليا، وقصور الامل في بلوغ الغايات.

١٩- **الجور**: وهو الخروج عن العدل في جميع الأمور[١]، ومنها حب الزينة، وحب الكرامة والسرور بالمدح والثناء الجميل، والمجازاة علي المدح في المحافل.

وهذه الرذائل هي مما يؤرق الضمير الأخلاقي ويبعث في النفس الرغبة في تجنبها، فإذا ما وقع فيها الانسان أصابه الندم عليها ورغب في تجنبها من جديد.

لذلك يري «ابن عدي» أن علي الانسان أن يرتاض بمكارم الأخلاق، وان يدرب نفسه علي التخلق بالفضائل حتي تكون له ضلعا. علي أن الانسان يدرك أن الفعل الشرير قد صدر عن جوهر الانسان كله، وبالتالي فإن الندم لا يتعلق بفعل مفرد، بل بكيان الشخص كله، ويرتبط بالشخص ارتباطا عضويا بحيث يدهش النادم كيف صدر عن كيانه مثل هذا الفعل[٢].

---

(١) ابن عدي، تهذيب الأخلاق، ص ٣٥، ٣٦، اقتبسه ناجي التكريتي في كتابه، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري المسلمين، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٧٧، ٢٧٨.

(٢) الأخلاقية النظرية، ص ٨٤.

وهكذا يتكون الضمير من خلال مجموعة الأوامر والنواهي الواردة في الشرع المحددة لفعل الخير أو إجتناب الشر ، كما أنه يتحدد أيضا من خلال الألم الناشئ عن خيانة الانسان للنية الحسنة والدوافع الخيرة وبالجملة خيانة الضمير نفسه والمتمثلة في الميل الي حب الذنب.

ثم أنه لا يمكن الفصل بين معاني الضمير الأخلاقية والاجتماعية والدينية، كذلك لا يمكن أن يكون هناك ضمير دون وجود حركة يقظة للتمييز بين الخير والشر.

ومن الملاحظ لدي الفلاسفة أن الضمير يتكون ويتقوي بالتربية والتدريب والتثقيف، ولذلك فإن بيان نوعية الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة من خلال أوامر الشرع ونواهيه هو من لوازم تربية الضمير.

فإذا ما تم القضاء علي العناصر الفطرية في الضمير، وإذا ما تمت السيطرة علي الغريزة، أمكن تكوين ضمير حاكم لا يخطئ حكمه علي الخير والشر في المواقف المختلفة.

كما أن الضمير اليقظ لا يخضع لقهر الظروف الخارجية ولا السلطات الاجتماعية والسياسية والدينية خضوعا يؤدي إلي خيانة الضمير، وإنما يظل محتفظا لنفسه بالحكم النزيه وعلي النحو الذي يراه[1].

ولسوف نتابع عناصر دعم الضمير عند الانسان المسلم من خلال ما قدمه «الحارث بن أسد المحاسبي» في كتابه الموسوم «القصد والرجوع الي الله».

فتقدم رأيه في التوبة وابتداءها والقصد إلي الله عز وجل بالإنابة، كما نقدم رأيه في محاسبة النفس ودفع الهوي من ضمائر القلوب، ومخالفة الشيطان، والورع والزهد في الدنيا وآثاره علي أخلاق الانسان المسلم - وكذلك الزهد في الناس وحب المنزلة والرئاسة. وكذلك نعرض لرأيه في الصدق والاخلاص والرياء.. إلخ.

---

(١) راجع الأخلاق النظرية، ٥٤، ٥٥

مـــراجع الكتـــاب
والفهـــــرس



أولاً: المراجع العربيـــة

١ - إبراهيم مدكور « الدكتور » فى الفلسفة الإسلامية ، منهمج وتطبيقه .

٢ - إبراهيم ياسين « الدكتور » المدخل إلى التصوف الفلسفى ، دراسة سيكوميتافيزيقية ، مصر ١٩٩٦ م .

٣ - إبراهيم ياسين « الدكتور » مشكلات فى التصوف والفلسفة الروحية ، مصر ١٩٨٦ م .

٤ - أحمد فؤاد الأهوانى « الدكتور » الفلسفة الأسلامية ، القاهرة ١٩٦٢ .

٥ - إبن سينا ، الإشارات والتنبهات ، القاهرة ١٩٥٧ م .

٦ - إبن سينا ، النجاة ، طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ .

٧ - إبن سينا ، الشفاء ، تحقيق چورج قنواتى ، مصر ١٩٧٥ م .

٨ - إبن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال ، تحقيق د. محمد عمارة مصر ١٩٨٣ م .

٩ - ابن رشد ، تهافت التهافت ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٠ - جعفر آل ياسين « الدكتور » تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام ، بيروت ١٩٧٦ م

١١ - جلال محمد عبد الحميد موسى « الدكتور » منهج البحث العلمى عند العرب بيروت ١٩٨٨ م .

١٢ - جميل صليباً « الدكتور » تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٨١ م .

١٣ - على سامى النشار « الدكتور » مناهج البحث عند المسلمين ، بيروت ١٩٨٤ م .

١٤ - الفارابى ، السياسية المدنية ، طبعة حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ .

١٥ - الفارابى ، رسالة فى الخلاء ، نشرها نجاتى لوغال ، وآيديم صابيلى ، جامعة أنقرة ، سنة ١٩٥١ م .

١٦ ـ الفارابى ، فصوص الحكم ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ١٨٧٦ م

١٧ ـ الفارابى ، فى الذكرى الألفية لوفاته ، كتاب تذكارى صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣ تصدير د . إبراهيم مدكور .

١٨ ـ عمر فروخ « الدكتور » عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٨٩ م .

١٩ ـ عاطف العراقى «الدكتور»، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، مصر ١٩٨٤ م .

٢٠ ـ عبد الرحمن بدوى « الدكتور » النفس عند أرسطو طاليس ، مكتبة النهضة القاهرة ١٩٥٤ م .

٢١ ـ زينب شاكر « الدكتورة » مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ، مقال فى كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ، إشراف د . عاطف العراقى ، نشرة وزارة الثقافة ١٩٩٣ م .

٢٢ ـ كمال اليازجى « الدكتور » تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٧٤ م مترجم .

٢٣ ـ محمود قاسم « الدكتور » فى العقل والنفس ، القاهرة ١٩٥٢ م .

٢٤ ـ مخائيل صليبا ، المعجم الفلسفى ، بيروت م .

٢٥ ـ يوسف كرم « الدكتور »، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٦ ـ يوسف فرحات ، علماء العرب ، جنيف ١٩٨٦ م .

ومراجع أخرى تم إثباتها فى النص .

ثانياً : المراجـــع الأجنبيـــة

27 - A.Affifi : the mystical philoophy of Muhyid Al Din Ibnul Arabi : cambridge 1939 .

28 - A.Ates : Art Ibn Arabi Encyclopedia of Islam .

29 - A.Ates : Autographs in Turkish Libraries, Oriens Journal, V6, 1953 .

30 - Berkely : The Philposophy of Inmaterlism, London, 1974 .

31 - Carrison Fielding, Introdution to History of Medicine, London 1929 .

32 - Donald Campel, Arabian medicine and its influence on the Middle ages London, 1920 .

33 - George Sarton, Introdution to the History of science .

34 - H.Hasse : Art Iraki Encyclopedia of Islam .

35 - Hilary (Evans), Alternate states of consciouness, London, 1989 .

36 - Jacob Needleman, Asense of Cosmos : New York, 1988 .

37 - Jacques Martian De Bergson, Thomas d'Aquin : New Yock, 1944 .

38 - John White : What is Enlightement, London, 1984 .

39 - Leibnitz, Discourse Metaphysique; Necessite Morale Cite; Par Andre verges: Histoirede Philosphos .

40 - Max Meyrhof, Thirty three Clinical Observations by Rhoxes .

41 - W.James, The Varities of Religious Experience, London 1975

الفهرس

الموضوع | الصفحة

الفهرس

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

٢٠٠٢/١٧١١٥

الترقيم الدولى
1 - 6723 - 19 - 177